



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PISA
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere
Corso di laurea in Filosofia e Forme del Sapere

TESI DI LAUREA

Il problema del male in Hans Jonas

Dallo studio dello gnosticismo al confronto con Martin Heidegger

RELATORE
Prof. Adriano FABRIS

CANDIDATO
Fabio FOSSA

ANNO ACCADEMICO 2012/2013

Indice

1. Introduzione.....	4
2. “Dopo Auschwitz”. Jonas e il pensiero della cesura.....	13
2.1. Auschwitz e la cesura.....	13
2.2. La cesura nel continuum storico.....	17
2.3. La cesura nel continuum filosofico.....	21
2.4. La cesura nel continuum teologico.....	26
3. “Una voce ebraica”? Dalla Qabbalà al pensiero gnostico.....	37
4. La struttura della speculazione gnostica.....	51
4.1. Lo Straniero.....	54
4.2. Teologia e Cosmologia.....	58
4.3. Antropologia.....	62
4.4. Escatologia.....	65
4.5. Conclusioni.....	69
5. Oltre lo gnosticismo: il concetto jonasiano di gnosi.....	75
6. Il metodo ermeneutico.....	90
6.1. La ricezione jonasiana dell'ermeneutica.....	92
6.2. Ermeneutica in <i>Essere e Tempo</i>	107
6.3. Ermeneutica, esegesi e oggettivazione: Bultmann tra Heidegger e Jonas.....	121
7. L'uomo gnostico e l'Analitica Esistenziale.....	130
7.1. Essere-gettato.....	134
7.2. Mondo e deiezione.....	136
7.3. La Chiamata.....	143
8. Gnosticismo, Esistenzialismo e Filosofia dell'Immanenza.....	153
8.1. La “singolare analogia”.....	153

8.2. Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo.....	166
9. Conclusione.....	186
10. Bibliografia.....	200

1. Introduzione

Il pensiero di Hans Jonas è percorso da una tensione interna che, a prima vista, disorienta e insospettisce. Le prospettive di senso e le modalità di discorso con le quali entra in contatto negli anni della formazione universitaria e nelle prime opere appaiono in netto contrasto con le direttive generali che guidano gli scritti della maturità. Tuttavia, tale svolta non può essere letta come una semplice rottura: segni delle istanze e della logica di quel pensiero a cui Jonas dedicò gli anni della giovinezza sono riscontrabili lungo l'intero arco della sua produzione. L'irrisolta questione dello "Jonas bifronte" ha effetti diretti su come la critica recepisce e comprende il lavoro del filosofo. La partecipazione di Hans Jonas al dibattito contemporaneo e alle sfide che il nostro tempo pone al pensiero è caratterizzata infatti, a sua volta, da un'inconsueto chiasmo. Da una parte, le sue ipotesi vengono apprezzate in specifici ambiti o aree tematiche, come la filosofia delle religioni, la bioetica, l'ecologia o la questione della tecnica; dall'altra, in sede prettamente filosofica, la sua opera stenta a suscitare un interesse più radicale, rimanendo relegata alla forma di semplice contributo. Jonas è considerato da più parti un autore dall'attento sguardo critico, ma la prospettiva fondamentale che supporta il suo approccio alle varie tematiche è spesso ignorata o incompresa¹. Puntare esclusivamente l'attenzione sull'opera di questo filosofo sembra un compito superfluo: le capacità «sistematiche» della sua proposta sono tanto sottovalutate quanto sono stimati i suoi articoli o le sue riflessioni su questioni particolari. Il senso «in grande» del suo filosofare è solo intuito

¹ Questa situazione è notata magistralmente da CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, Carocci, Roma 2009, pg. 9-12, il quale si impegna a sottolineare l'unità e la profondità della filosofia di Jonas contro ogni sua lettura superficiale. Il mio approccio, che deve moltissimo alla prospettiva di ricerca aperta da Bonaldi, si discosta dalla sua ricostruzione a livello dell'indicazione dei rapporti tra le istanze che portano Jonas a concepire il proprio progetto. Mentre Bonaldi insiste sulla funzione polemica che le prospettive assunte nella formazione universitaria ricoprono nell'elaborazione del progetto autonomo di Jonas, la mia ricerca sottolinea la dinamica che si instaura tra questi riferimenti e dalla quale emerge, grazie ai contributi anche positivi che questi sanno offrire, il compito filosofico abbracciato da Jonas. Mentre nel resoconto di Bonaldi è mantenuta inevitabilmente una rottura, la mia interpretazione della svolta ne permette una lettura organica, capace di rendere conto e mantenere vive le prospettive che rappresentano i blocchi di partenza della filosofia jonasiana. Come tale, questa mia ricerca non vuole opporsi al paradigma proposto da Bonaldi, ma al contrario approfondirne e svilupparne le tesi.

e stigmatizzato, e fatica a trovare un luogo proprio di discussione che sia in grado di costituire l'intero progetto jonasiano, nella sua innegabile frammentarietà e dispersione, in un oggetto unitario di analisi e critica.

Certamente, questa tendenza alla ripresa parziale e relativa del lavoro di Jonas non si manifesta senza ragione. La sua opera, al contrario, si presta volentieri ad un simile utilizzo. Infatti, se le opere gnostiche presentano una struttura solida, la forma preferita da Jonas nella seconda parte della sua produzione è indubbiamente il saggio breve o l'articolo. Ciò rende meno immediata la comprensione del principio unitario che sottende allo sforzo jonasiano, provocandone per reazione una semplificazione frettolosa che preclude ogni sua assunzione critica esclusiva. Il progetto nel cui alveo tutti questi contributi trovano collocazione emerge sì dalla considerazione generale degli scritti del filosofo nei suoi tratti più evidenti ma, mantenendosi a questo grado di generalità, tale lettura solidifica la portata innovativa della proposta in una forma superficiale, incapace di riconoscerne gli interlocutori autentici e di metterla in dialogo con questi e la loro tradizione.

In ogni caso, l'unicità del pensiero jonasiano, se esiste, è ben celata nelle diverse vicende della sua esperienza filosofica. La critica, compresa quella autobiografica², ha sempre creduto opportuno distinguere e dividere in relazione alla storia filosofica di Jonas, piuttosto che fondere ed unire. L'itinerario filosofico di Jonas è solitamente presentato come scisso in tre fasi³. Innanzitutto, l'interesse per la gnosi e l'età tardoantica in generale domina gli anni della formazione e delle prime opere, grazie alle quali Jonas saprà riservarsi una posizione di riguardo tra i cultori della materia e candidarsi come uno dei massimi esperti del fenomeno

2 Cfr. HANS JONAS, *Scienza come Esperienza Personale*, Morcelliana, Brescia 1992, pg. 9-34. A titolo di esempio, cfr. IOAN PETRU CULIANU, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1985, pg. 147. Interrogato su come avvertisse il corso della propria vicenda filosofica, Jonas risponde: "If you ask me whether there is also a continuity in the subject matters of my thinking, I would reply that they are, ostensibly, very divergent, ranging in a series which goes from Gnosticism to modern biology. As far as I am concerned, I experienced that as a break, rather than continuity, as an attempt to put aside historical subjects and try to confront with eternal realities, as the nature of organism".

3 Cfr. CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 10; PAOLO BECCHI, *Hans Jonas, un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010, pg. 11; HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pg. 13.

gnostico. Lo studio della gnosi è suggerito, reso possibile e condotto grazie alle dottrine in quegli anni sviluppate e discusse dai maestri d'eccezione sotto la guida dei quali Jonas ebbe occasione di formarsi: Martin Heidegger soprattutto, e Rudolf Bultmann. Gli insegnamenti di entrambi segnano profondamente Jonas, determinando il modo tramite cui la questione della gnosi verrà posta e trattata. Dal continuo scambio dialettico tra queste prospettive nasce l'opera massima sulla gnosi, *Gnosi e spirito tardoantico*⁴ che, come vedremo, porta all'estrema tensione questo rapporto di reciproca influenza tra ermeneutica esistenziale, ermeneutica storica e ricostruzione del fenomeno gnostico.

Alla vocazione iniziale però, con anche il concorso dell'esperienza dell'esilio, della guerra e dell'emigrazione⁵, subentrano successivamente nuove prospettive di indagine, estremamente eterogenee sia nei confronti dello gnosticismo che, a prima vista, tra loro. Tematiche diverse, di ordine scientifico e specialistico oltre che meramente filosofico, prendono a monopolizzarne l'interesse e a guidare la sua ricerca su binari opposti rispetto alla dimensione di senso alla quale tanto si era dedicato precedentemente. A questa nuova direzione appartengono le due fasi della maturità, la cui unità di intenti è tuttavia evidente: la filosofia dell'organismo e l'etica della responsabilità. La vera frattura nel suo percorso avviene negli anni della seconda guerra mondiale, e si caratterizza come un parziale abbandono degli interessi prebellici per l'esplorazione di altri ambiti del sapere che possano in qualche modo suggerire delle alternative alle conclusioni a cui quelle dottrine inevitabilmente conducevano⁶.

Dalla familiarità con la visione del mondo gnostica, dominata dai principi del dualismo

4 HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, Bompiani, Milano 2010.

5 Si veda, a titolo di esempio, quanto detto in HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 591: “Erano passati anni - e che anni! - e ritornare, oltre il loro abisso, all'opera della mia gioventù contraddiceva l'atteggiamento con cui ero passato dalla guerra alla seconda parte della mia esistenza. In qualche modo avevo chiuso definitivamente con il passato, o così credevo, e mi vedevo libero per nuovi impegni. (...) Durante gli anni della guerra il mio interesse filosofico si era rivolto ad un nuovo oggetto - l'organismo come problema ontologico - molto distante rispetto al mio precedente ambito di lavoro e, impaziente, attendevo il ritorno a Gerusalemme e alla vita civile per rielaborare in modo sistematico, nella calma che ora speravo di riconquistare dopo tanta immersione nella storia mondiale, le idee maturate lontano dai libri”.

6 Cfr. CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg 10: “se il progetto di una biologia filosofica si indirizza alla proposta di una nuova ontologia monistica che mostri la possibilità di recuperare un rapporto positivo con il mondo, il «principio responsabilità» ne è il corrispettivo pratico”.

metafisico e dell'anticosmismo, lo sguardo di Jonas si concentra sulla possibilità dell'elaborazione di una visione dell'essere di segno opposto, che sia in grado di mantenere la positività del contesto nel quale l'uomo si trova ad esistere, e che si declina nelle varie forme della responsabilità, della filosofia dell'organismo, della bioetica. La virata teoretica è innegabile.

La rottura con l'oggetto di ricerca degli anni '30 è recepita dalla critica nel senso più duro del termine⁷. Non si trattava di una disaffezione per la materia, di un semplice ampliamento di prospettive, ma di una reazione ai contenuti veicolati da quell'oggetto. Lo gnosticismo e il sistema di senso da questo propugnato diventa il nemico mortale della riflessione jonasiana, il termine da criticare, da ribaltare filosoficamente in modo da bandirlo una volta per tutte dalla repubblica delle idee. A questa interpretazione polemica dello gnosticismo, contro cui si scaglierebbe la riflessione jonasiana, è ricondotta anche la filosofia dell'esistenza di Heidegger⁸, come concrezione moderna di una stessa visione filosofica del mondo, il nichilismo. Alla ricerca dell'indirizzo unitario della filosofia jonasiana risponde una relazione semplice di opposizione e di sfida, a cui egli si sarebbe votato.

È vero dunque che i rapporti tra Jonas e gnosticismo-filosofia dell'esistenza si irrigidiscono tanto da combattersi in una guerra all'ultimo sangue? Non sono più complessi, oscuri e forse inconsci certo ma anche significativi? La tesi della completa opposizione tra Jonas e lo gnosticismo sembra, ad uno sguardo più attento, per lo meno affrettata: l'ipotesi interpretativa delle istanze conflittuali presuppone una ricerca che chiarisca le effettive dinamiche della

7 Cfr. *Ibid*: "L'intero impegno speculativo jonasiano può essere letto come diretto a contrastare con ogni mezzo questa visione nihilistica, sia mostrandone nella sua filosofia della natura l'inconsistenza teoretica sia proponendo nell'etica della responsabilità un paradigma alternativo per l'esistenza umana in grado di rispondere ai pericoli di un progresso tecnologico incapace di porsi dei limiti". Si veda anche pg. 64: "la successiva riflessione jonasiana può essere considerata nel suo complesso come diretta alla formulazione di un paradigma filosofico fondamentalmente antignostico".

8 Nella ricostruzione di Bonaldi, in questo centro polemico confluiscono gnosticismo, filosofia dell'esistenza, riflessione paolina e nihilismo: cfr. i contributi di Bonaldi in HANS JONAS, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. XXI-XXXI; HANS JONAS, *Conoscere Dio, una sfida al pensiero*, AlboVersorio, Milano 2006, pg. 11-21; CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 17-36 e 60-64. Nella mia ricerca questa categoria polemica verrà scomposta nelle sue diverse componenti, e proprio dal rilevamento delle particolarità che separano la prospettiva gnostica da quella esistenziale e paolina sarà fatto emergere il ruolo positivo e propositivo che queste teorie dell'esistenza ricoprono nella posizione del problema jonasiano.

relazione. Il dato più evidente che porta a questa presa di posizione è il mantenimento dell'interesse per il fenomeno gnostico da parte di Jonas lungo l'intero arco della sua esistenza. Se il ruolo ricoperto dalla gnosi fosse semplicemente quello di obiettivo critico da negare *in toto*, una volta delineati i lineamenti fondamentali lungo i quali la negazione dovesse insistere, l'interesse per tale fenomeno sarebbe dovuto svanire. Al contrario, la gnosi rimane, anche se non più con l'intensità dei primi anni, nel cono di luce della ricerca del filosofo, il quale continuerà ad esporre pareri e opinioni riguardo lo sviluppo della critica e la scoperta di nuove fonti, conservando la propria posizione di autorità in questo campo di studi⁹.

L'influenza sul pensiero di Jonas da parte del fenomeno gnostico non coinvolge solamente il lato specialistico della sua attività. Il linguaggio gnostico, le sue strutture di pensiero, il fascino esercitato dalla sua mitologia fantastica e dalla narrazione delle origini e delle sorti del tutto s'inscrive profondamente nella mente di Jonas e rimane un costante polo d'attrazione per le sue riflessioni. Il testo in cui queste diverse istanze si trovano riunite e interagiscono nel modo più evidente è *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*¹⁰. In questa conferenza i temi portanti della riflessione jonasiana, che vanno dal rapporto tra trascendenza ed immanenza alla filosofia della vita, dalla questione della tecnica all'etica, dalla particolarità dell'umano alla totalità dell'essere instaurano un dialogo a più voci, in cui lo gnosticismo, come vedremo, ricopre un ruolo che va ben oltre quello di mero obiettivo polemico, ma assume una posizione propositiva e attiva. *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* si propone naturalmente come terreno di partenza del nostro percorso archeologico. In questa conferenza Jonas lascia emergere in maniera oscura e velata dal linguaggio simbolico del mito le prospettive fondamentali del suo filosofare. Alla nostra indagine spetta il compito di analizzare i diversi livelli di lettura a cui questo testo si presta, svolgendoli dal più superficiale al più interno, fino a portare alla luce

9 CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 16: "Ciò anche se Jonas presenta interventi e contributi sulla gnosi ancora alla fine degli anni sessanta e in senso più ampio la gnosi, come modalità esistenziale di interpretazione del mondo, resterà sempre un termine di confronto, soprattutto critico, in tutto il suo pensiero successivo"; HANS JONAS, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. VIII.

10 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, il Melangolo, Genova 1989.

quel centro dialogico nel quale si forgia la concettualità che permette di riconoscere l'unità sottesa ai contributi eterogenei e al loro taglio critico sorprendente e attento. In questo nucleo sarà possibile ritrovare il principio del filosofare jonasiano, nella forma dell'articolazione di un compito filosofico che non sappia i propri presupposti come semplici termini polemici, ma che si sviluppi organicamente dal modo in cui questi vengono messi in relazione tra loro, chiarendosi e criticandosi vicendevolmente. Si potrà guadagnare così un percorso teoretico in grado di svelare la sostanziale unità dello “Jonas bifronte”, di riconoscere la continuità dei due versanti del suo pensiero, in modo da offrire una prospettiva in cui la frammentazione dell'opera di Jonas possa riposare mostrando la sua appartenenza ad un progetto unitario e sistematico che scaturisce direttamente dallo studio e dalla riflessione critica sul fenomeno gnostico e sulla filosofia del primo Heidegger.

Lo scomodissimo oggetto di questa riflessione, il problema del male, chiama a raccolta tutte le energie della riflessione del filosofo. La radicalità con la quale l'evento Auschwitz, il male nella sua realtà più dura, mette in questione ogni interpretazione dell'essere che voglia tutelare un riferimento possibile ad una dimensione di senso, chiama in causa l'intera esperienza filosofica di Jonas. L'interesse per il mantenimento della possibilità del senso presso il mondo e l'anticosmismo mitologico gnostico, i poli della sua esperienza filosofica, sono posti dal problema del male l'uno di fronte all'altro, senza mediazione. La proposta di Jonas, derivante da questo strano incontro, ha a sua volta un colore particolarissimo; egli batte una strada inconsueta, sulla cui via è tanto facile perdersi quanto importante sapersi orientare. Solo calandosi all'interno del testo e della sua concettualità, saggiandone la solidità e indagandone le radici, si potrà scoprire il contesto filosofico autentico nel quale queste categorie trovano la loro dimensione di senso.

Il fiume carsico che in questa conferenza zampilla in superficie dev'essere ripercorso a ritroso:

giunti alla sua fonte, si avrà una chiara comprensione delle acque che lo alimentano. In questo luogo segreto ed intimo della riflessione jonasiana convogliano le prospettive che ne hanno caratterizzato la formazione, ed esse appaiono rielaborate e interrogate in modo autonomo, innovativo e sicuramente complesso; l'effettivo ruolo che ognuna di esse ricopre nello sviluppo della sua riflessione può quindi essere determinato al di là della semplificazione che le riduce tutte all'unica categoria di antagonista. Comprendere il modo in cui il problema del male è risolto ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è la chiave di accesso per la costituzione del pensiero di Jonas in una struttura sistematica, unitaria e degna di essere assunta come oggetto autonomo di discussione. Oggetto preferenziale della nostra indagine sarà dunque il giovane Jonas. La nostra attenzione sarà dedicata al periodo che, dai corsi di Marburgo, termina con la pubblicazione nel dopoguerra del secondo volume di *Gnosi e Spirito Tardoantico* (quindi, indicativamente dalla seconda metà degli anni '20 agli anni '50 del novecento). L'interrogazione delle opere di questi anni verterà sugli assi del rapporto tra gnosticismo e prospettive metodologico-filosofiche che ne hanno permesso la trattazione. Questo confronto, cruciale per il ritrovamento del movimento originario ed essenziale del pensiero jonasiano, occupa la seconda parte di questo mio lavoro.

Il testo che si è scelto di utilizzare come guida, tuttavia, è portatore di una tradizione culturale che non può essere ignorata. Innanzitutto *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è un discorso ebraico. Il problema del male, qui, non assume solo le fattezze filosofiche classiche, ma è un male che coinvolge un popolo determinato il quale, proprio in base a queste determinazioni che lo istituiscono come popolo, deve sforzarsi di avvicinare l'evento che ne segna la presenza più cruda, Auschwitz. Di conseguenza, il referente primario della speculazione di Jonas è il Dio di Abramo. Come vedremo, l'ebraismo domina incontrastato e riempie di sé l'intero corso della conferenza; però esso rappresenta la dimensione di senso più evidente, non l'originaria. Alle spalle della colorazione ebraica nella quale Jonas cala il mito è riscontrabile una proposta

anteriore, sviluppata anni prima, nella quale l'ebraismo non svolge una funzione caratterizzante, a differenza di un riferimento culturale che si impone nella sua pregnanza: lo gnosticismo. Il primo e più evidente livello di lettura della conferenza jonasiana guida la ricerca dalla tradizione del pensiero ebraico e dello sconvolgimento che Auschwitz determina nella sua interpretazione del mondo all'ambito della ricostruzione jonasiana dello gnosticismo come riferimento primario nel quale Jonas è portato ad impostare la propria proposta sul problema del male nel mondo. A questi temi è dedicata la prima parte della ricerca.

Il vero protagonista della conferenza è la narrazione di un mito, di un racconto cosmogonico, che manifesta come l'influenza del fenomeno dello gnosticismo e del suo linguaggio non sia limitabile al ruolo fisso di antagonista, ma intrattenga una relazione dinamica con il pensiero jonasiano, in grado di offrire tanti spunti polemici quanti suggerimenti preziosi all'elaborazione del problema del male e di una proposta a riguardo. Andando oltre all'interpretazione dello gnosticismo come semplice termine polemico, e distinguendo le diverse prospettive filosofiche che sono comprese all'interno di questa categoria, si potrà accedere al centro autentico del pensiero di Jonas, a quella fucina in cui le diverse sollecitazioni sono fuse, smembrate e ricomposte tra loro. Da questo centro di rielaborazione emergerà la dinamica intellettuale che ha permesso a Jonas di porre in movimento i diversi influssi e di interrogarli sulle loro effettive possibilità; così si potrà finalmente dedurre da queste le linee guida del progetto filosofico a cui Jonas dedicherà la produzione matura, e che solo in questa reciproca interazione originaria trova la ragione della propria unità e coerenza. Grazie a questo ritrovamento, si avrà modo di illuminare il luogo nel quale nasce la concettualità che permette a Jonas di assumere una prospettiva critica nei confronti dei modelli teoretici della sua formazione e di elaborare un proprio personale percorso filosofico. Ricomponendo la scissione che divide l'itinerario filosofico jonasiano, ovvero ricollegando il germogliare delle linee guida del nuovo compito filosofico al terreno e al nutrimento dal quale

è sbocciato, sarà possibile offrire una struttura unitaria e coerente a cui ricondurre i diversi contributi, così da poter finalmente considerare la totalità della sua riflessione come un termine di confronto autonomo e significativo.

2. “Dopo Auschwitz”. Jonas e il pensiero della Cesura

Il titolo, che un autore sceglie per rappresentare il proprio lavoro, ha spesso una funzione orientativa; *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è uno di questi titoli. Se fin da subito si apprende che il tema del libello sarà eminentemente teologico, ancor più informativo risulta essere quello che segue: “dopo Auschwitz”. Non si tratta, qui, di una semplice locuzione temporale; essa nasconde dietro sé ben più complessi travagli del pensiero. È questa dimensione la prima e più evidente che dev'essere considerata per comprendere il testo e le sue motivazioni. Fin dall'inizio Jonas indica un discorso con il quale la sua voce vuole mettersi in dialogo; un discorso che, per la gravità del contenuto e l'incisività delle conclusioni, merita di essere ripercorso. Nell'alveo della cruciale riflessione sull'eredità di Auschwitz per il pensiero la proposta di Jonas trova la sua corretta collocazione e il presupposto per ogni sua lettura.

2.1. Auschwitz e la cesura

Nel presentarsi all'orizzonte del pensiero, Auschwitz assume innanzitutto la fisionomia di una cesura¹¹. Ciò che, in maniera chiara, il semplice darsi di questo evento espone alla considerazione razionale è il fallimento delle categorie interpretative tradizionali di fronte alla *novitas* del suo contenuto¹². La refrattarietà del materiale, tuttavia, non riguarda solo la possibilità della mente umana di elaborare l'oggetto secondo categorie epistemologiche in grado di accoglierlo; è l'individuo umano nella sua interezza che sente l'inaudita estraneità di

11 Il percorso che viene qui presentato è del tutto debitore al magistrale lavoro di SILVIA BENSO, *Pensare dopo Auschwitz. Etica Filosofica e Teodicea Ebraica*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli 1992, dal quale mutuo l'impostazione generale e gran parte dei contenuti. Nel corso dell'esposizione mi richiamo direttamente al testo di Benso solo all'occorrenza di citazioni letterali. Quando presento teorie sviluppate da autori a loro volta trattate e criticate nel lavoro di Benso, riporto in nota tanto le fonti originali quanto i riferimenti alla discussione dell'autrice. Ovviamente è soltanto mia la responsabilità di quanto viene affermato in questa sede.

12 Nelle eloquenti parole di THEODOR W. ADORNO, *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004, pg. 330: “Nessuna parola altisonante, nemmeno teologica, ha un immutato diritto dopo Auschwitz”.

quanto richiede di essere pensato. Ed è proprio l'alterità dell'evento Auschwitz il luogo in cui il pensiero trova la propria sfida. Nel tentativo di dare voce a questa rottura, Arthur Cohen propone di pensare Auschwitz come “il *tremendum* della nostra epoca”¹³. Il concetto di *tremendum* deve la propria esistenza a Rudolf Otto, teologo e storico delle religioni tedesco che, nella sua opera *Il Sacro*, lo utilizza per determinare le modalità dell'incontro di uomo e Dio nella Bibbia; un incontro che travalica l'uomo, il quale rimane in balia di sentimenti contrastanti davanti al farsi presente dell'immensità: “fascino e paura, terrore e attrazione di fronte al terribile potere divino”¹⁴. I modi dell'apparire di Dio rimangono celati all'uomo, e la sua indicibile potenza lo travolge: la prima immagine che l'uomo si fa del Dio della Bibbia è quella di un *mysterium tremendum*. Si pensi anche, in ambito pagano, al termine latino *monstrum*, alla sua caratteristica ambivalenza semantica. *Monstrum* sta innanzitutto per prodigio, intervento miracoloso, mostrarsi del divino nella dimensione della storia; di conseguenza, il termine è usato tanto per indicare il magnifico, il meraviglioso, quanto per il mostruoso, il terrificante. In entrambi i casi, ciò che il termine racchiude in sé è l'espressione di una eccedenza. La proposta di Cohen consiste nel secolarizzare il termine, riferendolo all'uomo e alle proprie azioni, e mantenendone la dialettica. Auschwitz come *tremendum* tutto umano sarebbe il manifestarsi di un evento rivelativo delle demoniache possibilità insite nella libertà umana, la quale nella dimensione storica trova il luogo della propria realtà. Alla luce di questo *tremendum*, ogni prodotto della libertà umana getta un'ombra angosciante, e esige di essere riconsiderato. Ma, contro questa necessità, si erge il lato del *mysterium* e la sua impenetrabilità. Ecco la contraddizione che genera la sfida, la rottura il cui grido non può essere ignorato: Auschwitz è indicibile. La sua perversa imponenza allontana il pensiero, lo frustra e lo opprime. Ma la filosofia non può ritirarsi dal confronto, e realizza con chiarezza

13 SILVIA BENSO, *cit.* pg. 39. Si veda poi ARTHUR COHEN, *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroads, New York 1981, trad. it. *Il Tremendum, un'interpretazione teologica dell'olocausto*, Morcelliana, Brescia 2013, e SILVIA BENSO, *cit.* pg. 35-48.

14 SILVIA BENSO, *cit.* pg. 39.

che un compito è qui sorto per lei: fare in modo che niente del genere accada più. Alla filosofia Auschwitz pone una missione alla quale non si può sottrarre, ma allo stesso tempo si staglia di fronte a lei nella sua impenetrabilità e, appunto, mostruosità eccedente.

Riconoscere ad Auschwitz il carattere di *mysterium* significa però metterne in discussione la pensabilità. L'impensabile è incomprensibile. Quando si va alla ricerca della causa che ha reso possibile Auschwitz, quando si cerca di racchiudere in una spiegazione esauriente l'eccedenza legata a questo evento, non si può che rimanere insoddisfatti. Nessuna causa, sia essa di matrice sociale, storica, psicologica o filosofica, è in grado di permettere una comprensione finale e compiuta del fenomeno dei campi di sterminio¹⁵. Così, l'irriducibilità di Auschwitz a "categorie tradizionali quali scopo, mezzo e fine"¹⁶ risulta essere un atto di dovuto rispetto nei confronti della sofferenza che il Lager ha provocato; sofferenza che non può sopportare di essere esaurita in una spiegazione. Tuttavia, se si accetta lo sterminio senza comprenderlo, se ci si limita a contemplarlo, si rimane puramente passivi di fronte ad esso, e non si possono trovare le forze per combatterne il ritorno. Farne oggetto di semplice contemplazione equivarrebbe a rispettarne misticamente il *mysterium*¹⁷, ovvero fraintenderne la provenienza: il *tremendum* che nei campi di sterminio ha preso forma è umano, e a portata dell'uomo deve essere il suo *mysterium*. L'indicibilità di Auschwitz, la sua impensabilità, non è del genere che ammutolisce e gela il pensiero; è la negazione che istiga alla reazione. E la reazione non ha nessun interesse nel ridurre l'evento a cause e offrirne spiegazioni; la filosofia non affronta Auschwitz sotto un profilo quantitativo, ma qualitativo. Alle pretese del *mysterium* si oppone un compito etico irrinunciabile, all'interno del quale fervono i germi di un pensiero nuovo.

Se anche, tuttavia, si è riconosciuto in più luoghi la necessità delle considerazioni precedenti,

¹⁵Come ha notato, tra gli altri, magistralmente JEAN AMÉRY, *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pg. 16-17: all'inservibilità della spiegazione si può opporre solo la testimonianza.

¹⁶SILVIA BENSO, *cit.* pg. 44.

¹⁷GIORGIO AGAMBEN, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, pg. 25-30, coglie bene il rapporto conflittuale tra unicità, indicibilità e dovere di parlare in relazione ad Auschwitz.

rimane nel discorso su Auschwitz la consapevolezza di trovarsi davanti ad un *unicum*¹⁸ la cui eccedenza non è questionabile. Si è detto che riflettere su Auschwitz significa abbandonare la spiegazione e considerarne il senso, ovvero la qualità. La categoria qualitativa che emerge incontrastata è quella del male. Non un male qualunque, un male consueto e parte integrante della storicità dell'essere, ma un male che calca qui per la prima volta il palcoscenico della storia. Auschwitz segna l'ingresso nell'esistenza del Male Assoluto, e il suo mezzo è l'uomo che ad esso si presta. Il male che ad Auschwitz mostra il volto trascende la dimensione storica, si sottrae da ogni categoria per il fatto di non appartenere al genere delle azioni determinate da un fine. Auschwitz è il male senza scopo, è il male in sé, perseguito per sé. In quanto slegato da ogni finalità esterna, cioè fine in sé e per sé, la qualità del male di Auschwitz è a-storica: ad Auschwitz l'uomo si sa come capace del Male Ultimo, fine a se stesso. Il carattere ultimativo del male che qui viene a coscienza, però, è una eccedenza che “interrompe, ma non conclude definitivamente”¹⁹. Nessuna spiegazione può pretendere di esaurirne l'eccedenza; ma quest'ultima, tutt'altro che una potenza silenziatrice, è un monito etico che parla al futuro²⁰.

Alla problematica della pensabilità di Auschwitz è connessa una seconda corrente di riflessioni, che non riguarda la ritrosia del contenuto, bensì le possibilità del mezzo espressivo. Per pensare Auschwitz è necessario un linguaggio che contempli la capacità di esprimerlo; ma l'evento di cui Auschwitz è nome è così intenso che mette per lo meno in dubbio la capacità delle parole di parlarne. Davanti ad Auschwitz, anche il linguaggio sperimenta una inadeguatezza, una interruzione. Il linguaggio si sgretola, e da primario mezzo

18 SILVIA BENSO, *cit.* pg. 60-68, in particolare le note a pg. 62-64; anche DONATELLA DI CESARE, *Se Auschwitz è nulla, Contro il Negazionismo*, Il Melangolo, Genova 2012, pg. 107-119.

19 SILVIA BENSO, *cit.* pg. 47.

20 Sul tema dello statuto contraddittorio che il silenzio generato da Auschwitz porta in sé si veda JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Il Dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985. Il silenzio su Auschwitz è una immediata richiesta di un idioma nel quale esprimere un dissidio, ovvero un torto. Si subisce un torto quando si è soggetti ad un danno il quale è reso impossibile da dimostrare. Il silenzio pone il pensiero davanti alla responsabilità di trovare una modalità espressiva che sia in grado di “frasare” il danno. Si veda, ad esempio, i paragrafi 21 e 22, pg. 30. Auschwitz allora non è conoscibile secondo un discorso cognitivo, ma è un segno di un dissidio (paragrafo 93, pg. 81).

di relazione diventa barriera, ostacolo per la condivisione di esperienze. Le parole si sottraggono al loro compito. Per parlare di Auschwitz rimane solo il nome, come simbolo, come indicazione diretta di una realtà inarticolabile. Ed è con una certa angoscia che si constata come il linguaggio si sia docilmente prestato alla manipolazione nazista²¹, mentre è impotente nel dare voce al grido strozzato dell'angelo della storia²². Sopravvive solo il silenzio di Auschwitz, coperto dal silenzio dell'indifferenza. Un silenzio che deve essere interrotto²³.

2.2. La cesura nel continuum storico

La dimensione dove l'interruzione si manifesta con più evidenza è senza dubbio quella storica. L'apparire di Auschwitz sulla scena del mondo rompe in maniera definitiva con un modo di considerare il tempo nella sua veste storica, ovvero il tempo vissuto dell'uomo. Il senso storico che in Auschwitz trova la propria fine è la linearità del progresso. Il modello lineare, strettamente legato all'interpretazione teleologica e progressiva, è, prima di tutto come teologia e poi come filosofia della storia, un concetto fondamentale dell'occidente e del suo modo di porsi nei confronti del tempo²⁴. Con le dovute differenze, millenarismo e fede nel progresso necessario della ragione conducono ad un analogo atteggiamento nei confronti della negatività che nella storia inevitabilmente prende corpo. Essendo due modalità del pensiero che pongono al di là dell'attuale la verità di ogni evento, esse tendono a trascendere la realtà immediata del male, diluendola in un futuro che porta con sé il riscatto di ogni sofferenza. Appare evidente l'inadeguatezza del suddetto modello nei confronti dell'evento Auschwitz. Si è già accennato al fatto che uno dei caratteri principali dell'esperienza dei Lager sia la loro

21 Si veda ad esempio DONATELLA DI CESARE, *cit.*, pg. 28-36.

22 WALTER BENJAMIN, *Tesi sulla filosofia della Storia*, in *Angelus Novus, Saggi e Frammenti*, Einaudi, Torino 2006, pg. 75-86.

23 DONATELLA DI CESARE, *cit.* pg. 121-123

24 Per una trattazione esaustiva del tema della temporalità storica nel pensiero occidentale si veda KARL LÖWTH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989.

unicità. Come manifestazione di un male inusitato e nuovo, l'evento Auschwitz segna la comparsa di un elemento non storico nell'orizzonte della storicità. Il campo di sterminio distrugge ogni fiducia, sia questa legata ad un *eschaton* alla fine dei tempi o ad un processo progressivo immanente alla storia. Il tempo storico subisce una interruzione, un punto oltre cui la qualità del contenuto è mutata. Auschwitz non è in nessun modo comprensibile assumendo la prospettiva del progresso universale. Non c'è progresso, per quanto grandioso, che possa richiedere il sacrificio di sei milioni di persone e la sofferenza di molte altre, e ritenersi desiderabile. Auschwitz è un evento che non ha altro scopo se non il perseguimento fine a se stesso della morte, la fabbricazione di cadaveri²⁵. Come tale, esso apre sotto di sé un baratro che nessun ponte progressista può oltrepassare: la sofferenza che alle vittime è stata inflitta è ingiustificabile. Inoltre, inserire il campo di sterminio nella continuità storica lo trasformerebbe in un evento semplice, uno dei tanti grani del rosario, ognuno necessario, tutti uguali nella loro inconclusività. Il male nella storia è sempre esistito, e sempre esisterà; in prospettiva universalista, Auschwitz è un evento in cui il male fa sentire la sua potenza, ma comunque un evento come altri. Tuttavia, con il perdersi della particolarità del crimine nazista se ne smarrirebbe la memoria, e il compito di vigilare perché il ripresentarsi di un simile misfatto rimanga ben a fondo della notte delle possibilità inattuate sarebbe reso ancora più arduo²⁶.

Con Auschwitz il tempo storico si frattura. Il presente non riconosce più il passato come suo simile, ne sente l'estraneità e solo con riluttanza si volge a scrutare il viso di questo suo irricognoscibile Sé. Mentre cerca un dialogo con il proprio passato, il presente sperimenta il disfarsi di tutte le categorie grazie alle quali era solito sapersi. Tutto quello che gli rimane è la cesura, l'interruzione che frammenta la gloriosa e funesta marcia del progresso universale in

25 Il tema dell'unicità dell'evento Auschwitz dovuta all'elezione della morte come finalità in sé del campo di sterminio è ampiamente condiviso. Si veda, ad esempio, DONATELLA DI CESARE, *cit.*, pg 110-119.

26 Anche in questo caso, è ampiamente condivisa la conclusione che vede nel dovere della memoria e della vigilanza l'autentico lascito dell'esperienza dello sterminio. DONATELLA DI CESARE, *cit.*, durante tutto il suo lavoro difende il dovere della memoria come baluardo contro la realizzazione della *Endlösung* nazista.

tante voci singole. Il loro grido di dolore, o il loro assordante silenzio, mette in guardia il futuro.

Se la categoria della cesura è quanto rimane al presente per pensare Auschwitz, bisogna chiarire come sia possibile fare storia con essa. Se si vuole opporre un paradigma valido al metodo interpretativo dell'ideologia del progresso, si deve essere in grado di proporre una ermeneutica del tempo storico che sappia parlare degli eventi senza periodizzarli, sistemarli e risolverli l'uno nell'altro. Bisogna elaborare il concetto di storia discontinua²⁷. Un approccio storico che sceglie di fare a meno della cornice di significato offerta dalla considerazione in grande del tempo, si concentrerà conseguentemente sul piccolo, o meglio sull'unità semplice dell'esistere storico: il singolo evento. Nell'evento particolare, nella sua ricchezza e particolarità irriducibile, la storia discontinua scopre il fulcro della propria struttura. Se la storia progressiva si serviva dell'immagine della linea, è ora il punto che viene preferito. Un punto, però, che mantiene la propria impenetrabilità, e come tale è diverso da tutti gli altri. Ogni evento è infatti il segno in cui converge ed esplode un passato e si pone come inizio di un futuro. Ogni evento ha una storia, è una storia, e solo come monade condivide con altri eventi la dimensione del suo darsi. Nell'attualità del presente ogni evento può conservare il suo senso, mostrando l'eternità della sua natura. L'omogeneità del tempo lineare deve essere infranta, e farsi "disomogenea e grave di un contenuto determinante"²⁸. L'irriducibilità della sofferenza umana, che Auschwitz rende incontrovertibile, deve scalfire la posticcia unità del tempo del progresso e fare esplodere la pluralità delle esperienze di senso.

Si è parlato, poco sopra, di come anche il linguaggio abbia subito una cesura ad Auschwitz. Il linguaggio viene ferito nel suo intimo, ovvero nella sua capacità di significare la realtà, di esprimere l'esperienza. È questo linguaggio che permette eminentemente di produrre storia.

²⁷ I contenuti di questa proposta sono mutuati dal lavoro di WALTER BENJAMIN, *cit.*

²⁸ SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 84.

Quando la storia si fa discontinua, quando l'evento denso di senso si fa cardine del modo con cui ci si appropria del tempo, la capacità delle parole di essere all'altezza dell'evento è un presupposto ineliminabile. Rimane il problema, quindi, di trovare le parole che siano in grado di riempire il vuoto di linguaggio lasciato da Auschwitz. Queste parole esistono già, non devono essere create. Il fallimento del linguaggio, la sua interruzione, termina nel silenzio, e nel silenzio si apre la dimensione dell'ascolto. Nell'ascolto risorge il linguaggio di chi ha vissuto l'inesprimibile e trova la forza di dire²⁹. La testimonianza custodisce un linguaggio che resiste, che racconta a dispetto di tutto, anche di se stesso. Il diario è la fonte privilegiata della storia discontinua. Come inestricabile fusione di particolarità e universalità, il diario è in grado di trasmettere contenuto storico senza perdere i propri tratti distintivi, personali. La narrazione genuina, che non interpreta e non spiega, sa restituire la molteplicità delle storie e la loro significatività irriducibile. Nelle storie dei diari tramonta il soggetto senza volto della storia progressiva; la vuota astrazione del soggetto generale lascia il posto a voci dai toni definiti, diversi e non semplificabili, che chiedono di essere ascoltate. Le testimonianze avanzano la richiesta di essere prese per come sono, ovvero come alterità, e di essere rispettate nelle loro specificità. L'ascolto è la possibilità di instaurare un rapporto nuovo con l'altro, che gli permetta di esistere autonomamente, e lo consideri allo stesso tempo parte di un

29 Il tema della testimonianza in relazione al problema di Auschwitz è l'oggetto centrale del libro di GIORGO AGAMBEN, *cit.* L'ascolto delle testimonianze si fa qui il fulcro dell'unica pratica veramente etica ancora possibile nei confronti del fenomeno dei campi di concentramento. È interessante, tra i molti spunti che il testo offre, la trattazione etimologica del termine "testimone", nei suoi due sensi di *testis* e *superstes*. Il *testis* è "colui che si pone come terzo in un processo o in una lite tra due contendenti." mentre il *superstes* "indica colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne testimonianza." (pg. 15). Secondo Agamben, la testimonianza dei sopravvissuti sta, come terzo, tra il vero testimone di Auschwitz, ovvero il prigioniero che ha vissuto fino in fondo la sorte dello sterminio, e di conseguenza non la può riferire di persona, e la morte o l'esperienza che ne ha per sempre viziato la possibilità di affidarsi al mondo. Nel suo essere, infine, *auctor*, parola che indica "il testimone in quanto la sua testimonianza presuppone sempre qualcosa – fatto, cosa o parola – che gli preesiste, e la cui realtà e forza devono essere convalidate o certificate." (pg. 139-140), la testimonianza nasconde già in sé i principi di una nuova eticità, che faccia dell'ascolto, del rispetto e dell'amplificazione dell'alterità irriducibile a sé il nodo centrale del proprio darsi. L'impossibilità della testimonianza autottica (nel senso del *superstes*) in relazione allo sterminio è trattata con molta chiarezza, anche nella ripresa fallace che di questo concetto fa il negazionismo, da JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *cit.*, pg. 21-32. In particolare si veda il paragrafo 8, pg. 22: se il torto è un danno che non si può esibire, come avviene per le camere a gas, allora "O si è vittime di un torto o non lo si è. Se non lo si è, ci si inganna (o si mente) testimoniando di esserlo. Se lo si è, dal momento che si può testimoniare di questo torto, non si tratta di un torto e ci si inganna (o si mente) testimoniando di essere vittima di un torto".

dialogo. Fare storia tramite l'Altro è la reazione migliore al crollo dell'illusione del progresso; nell'alveo del suo prodursi trova stabile sede il dovere morale di non dimenticare e di vigilare sul presente per costruire un futuro diverso.

2.3. La cesura nel continuum filosofico

Una sfida, come quella posta da Auschwitz al pensiero filosofico, non può temere la radicalità delle proprie conclusioni. È il pensiero occidentale tutto che viene ora chiamato al banco degli imputati. Ad esso si muovono accuse precise. Ad Auschwitz la speculazione sulla soggettività e sull'identità, cifra comune dell'interrogarsi dell'occidente, conosce il disastroso fallimento del proprio esito naturale. Sin da Socrate, come suggerisce Lévinas³⁰, la filosofia si è sforzata di accedere al pensiero dell'unità, nel continuo tentativo di addomesticare la riluttanza delle differenze alla semplicità dell'Uno; o, in altre parole, di ridurre l'Altro al Medesimo. La riflessione occidentale prese su di sé il fardello dell'identità con entusiasmo, e raggiunse una svolta cruciale con l'illuminismo, che arrivò a conferire patente di realtà solo a quanto risultasse compatibile con il proprio organo, ovvero il pensiero, e a scomunicare l'altro da sé come non-vero, semplice negatività. Nella sua furia identificante, la ragione si scopre incapace di tollerare la diversità da sé; campionessa della libertà, essa è travolta da un destino ineludibile, che la inchioda al dominio sull'altro, pena la perdita di se stessa. Per quanto la ragione identitaria si illuda di sistemare nella sede opportuna il particolare che le appare come suo proprio oggetto, essa non può esimersi dal travolgerlo e manipolarlo, finché il particolare violato non le restituisca l'immagine distorta del suo onnipotente dominio. Le manifestazioni che corrispondono alla metafisica dell'identità nella dimensione dell'esistenza storica sono piuttosto evidenti; difficile non vedere nell'ebreo l'immagine dell'Altro, travolto da una forza

30 EMMANUEL LÉVINAS, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980; SILVIA BENSO, *cit.*, pg 13-14.

immane e violenta, la cui unica volontà di relazione con il diverso è la sua rimozione³¹.

Se si vuole affrontare lo sforzo di pensare l'inaudito di Auschwitz, se si vuole assumersi il compito di riconoscere i segni del pensiero e della sua sorte in ciò che la storia ha sopportato, la logica dell'identità dev'essere condotta davanti al suo stesso fallimento. Auschwitz è la frattura insanabile che spalanca un abisso davanti ad un modo di pensare al quale non è più possibile prestare orecchio³². Dopo Auschwitz, (e il senso della periodizzazione assume ora tutta la sua pregnanza) il pensiero deve prendere le mosse da una frattura, da una cesura irrisolvibile nel continuum della sua tradizione³³; una interruzione che segna una virata epocale verso l'Alterità e il suo rispetto.

Non solo la ragione teoretica, ma anche la ragione pratica che fa dell'illuminismo il proprio centro normativo sperimenta ad Auschwitz il suo tremendo fallimento. Il movimento etico di emancipazione e universalizzazione della ragione, come diretta conseguenza della speculazione metafisica, trova il suo compimento in un processo di de-individualizzazione e rimozione dell'alterità del quale i campi di sterminio rappresentano il correlato storico estremo. La Soluzione Finale, per il pensiero che si sforza di considerarla, corrisponde all'esito inconfessabile del formalismo illuminista, che snatura l'azione etica offuscandone il contenuto mentre ne esalta, appunto, la correttezza logica; il che si risolve nel semplice obbedire ad un comando che espone unicamente nella propria struttura il carattere della

31 Si veda a questo proposito quanto viene detto da JEAN AMÉRY, *cit.*, pg. 69-82 riguardo alla tortura come "radicale negazione dell'altro da sé, come negazione al tempo stesso del principio sociale e del principio di realtà" (pg. 75) e come essenza vera del nazismo. È inoltre necessario ricordare, tra le tante, la sentenza contenuta in THEODOR W. ADORNO, *Dialettica Negativa*, *cit.*, pg. 326: "Auschwitz conferma il filosofema che la pura identità è la morte."

32 L'urgenza di questa rottura è stigmatizzata in un passo, celebre, di THEODOR W. ADORNO, *Dialettica Negativa*, *cit.*, pg. 330, che riporto qui: "(...) Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Che sia potuto accadere nel bel mezzo di tutta la tradizione filosofica, artistica e scientifico-illuminista non dice solo che questa, lo spirito, non sia stata in grado di scuoterli e di cambiarli. Anche in quei comparti, nella pretesa enfatica della loro autarchia, la non verità è di casa. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa l'urgente critica ad essa, è spazzatura".

33 Nelle parole di JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *cit.*, che forse meglio di altri ha colto il senso della cesura: "il modello è il nome di una sorta di para-esperienza in cui la dialettica incontrerebbe un negativo non negabile, e si terrebbe nell'impossibilità di sdoppiarlo in un *risultato*. Dove la ferita non si cicatrizzerebbe" (pg. 117). "il modello Auschwitz designerebbe un'esperienza di linguaggio che sbarra la strada al discorso speculativo. Tale discorso non potrebbe proseguire *dopo* Auschwitz. Ecco un nome *nel* quale il pensiero speculativo non avrà mai luogo" (pg. 118). Sull'inadeguatezza del pensiero di fronte al Lager si veda il capitolo IV, *Il Risultato*, pg. 115-139.

razionalità. Quando la ragione si riduce alla propria formalità, essa tradisce una volontà di dominio alla quale l'etica illuministica si sottopone inerme, pascendosi nel confortevole abbraccio della coscienziosa obbedienza e rivelando tutta la sua ineffettività. Così, quando la Ragione assapora l'esaltazione della propria potenza, tanto forte da ricondurre ogni alterità alla indeterminatezza del proprio universale, l'etica non si scopre in grado di sviluppare in sé le motivazioni di una opposizione. Al contrario, la moralità illuminata, chiamata alla prova cruciale, appare in tutta la sua perversa debolezza, piegata all'obbedienza o chiusa nell'indifferenza.

Cosa rimane alla filosofia dopo la rottura con il passato che Auschwitz rende irrinunciabile? La tradizione metafisica, qui criticata nella sua incapacità di stabilire una relazione equilibrata con l'Altro, tanto in veste teorica quanto nella contingenza etica, sembra avere nell'Illuminismo il centro nevralgico e perverso della dinamica di riduzione. Si potrebbe pensare che, in quanto nucleo e causa teoretica dell'immane fallimento, sia proprio l'Illuminismo il termine con il quale il pensiero deve consumare la cesura. È il pensare per identità, o meglio per identità riduttive, la grande colpa della logica dei Lumi; negare al Rischiamento ogni valore filosofico, annientarne la significatività per il pensare, altro non sarebbe che un movimento ancora impigliato nella rete del destino della ragione identitaria: o me o nulla. Si rende necessario un rapporto nuovo con l'Illuminismo, che vada a cercare una strada non battuta, un sentiero dismesso che sia in grado di offrire qualcosa al pensiero, dopo Auschwitz smarrito e privo di risorse. Si può allora ricordare che la natura dell'Illuminismo non sta nel suo essere uno stato raggiunto una volta per tutte, ma nella sua processualità, ovvero richiamare alla mente il fatto che il rischiamento sia un periodo educativo, che prelude ad uno stato di compiuta razionalità³⁴. Tuttavia, come ogni processo educativo, il

34 Il riferimento è, qui e oltre, a IMMANUEL KANT, *Risposta alla Domanda: che cos'è l'Illuminismo?* in *Scritti di Storia, Politica e Diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007, pg. 45-52; SILVIA BENSO, cit., pg. 35-39.

progresso in relazione allo scopo non è dato, bensì è libero: lo studente può certo progredire, ma anche regredire, o abbandonare gli studi. Auschwitz può venire indicato come il triste segno della evidente lontananza che separa l'umanità dall'era dei Lumi. Nel Lager la ragione ha taciuto, si è ritirata nell'obbedienza meschina e nell'indifferenza, e l'uomo singolo ha agito nella totale estraneazione da sé e dal principio di autodeterminazione, travolto da una collettività dominante e onnicomprensiva. Auschwitz è il mostro che viene generato dal trionfo della minorità, dal nemico giurato dell'illuminismo.

Le orme, faticosamente individuabili nella terra bruciata della riflessione illuminista, dischiudono un concetto diverso di Ragione, che smette i panni del trionfo e del dominio, e riconosce la propria limitatezza, segna i confini e i limiti, pone una alterità e la rispetta, senza precludersi però la possibilità di un dialogo fruttuoso e ricco con questo Altro che è prossimo, per quanto diverso. Auschwitz ricorda al pensiero la miseria della sua minorità; uscire da questo stato significa aprirsi all'Altro senza volerlo ridurre a sé, rispettarne la diversità e l'autonomia come fonte di ricchezza inesaurita. Auschwitz impone alla Ragione di abbandonare l'astrattezza della propria universalità, e adottare il particolare concreto come “struttura portante di ogni forma di pensiero e azione”³⁵.

Si è spiegato come il pensiero che accetta il confronto radicale con Auschwitz non possa esimersi dall'attestarsi ad un capolinea. La filosofia della personalità, nella sua millenaria vicenda, si conclude in un fallimento che fa epoca. Il Soggetto, inteso come principio metafisico che si conosce nel trionfo della sua esistenza, è condannato ad un tramonto senz'alba. Al suo posto, sul palcoscenico del pensiero, compare un attore assai più umile, in cerca di conferme tutte da guadagnare. L'Essere protagonista della storia dell'uomo perde la sua posizione di padrone, e si presenta come un pellegrino che ad ogni stazione del suo calvario mette alla prova se stesso. Solo pensando l'esistenza come una partita aperta, dalle sorti incerte e imprevedibili, si soddisfa l'esigenza, ineludibile dopo Auschwitz, di porre senza

35 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 47.

indugi “la frattura subita fin dentro l'Essere”³⁶. Se la storia è la dimensione della manifestazione del Soggetto, essa deve essere concepita come la vita dell'Essere, ovvero ciò che l'Essere patisce e che influisce sulla sua natura. Ad Auschwitz l'Essere come Vita viene messo davanti alla Morte. La morte che nel campo di sterminio si manifesta non è la morte semplice, con la quale l'Essere è in relazione sin dal principio. La morte naturale viene assassinata lei stessa nelle camere a gas. Davanti a questa Morte nuova, impermeabile ad ogni sensatezza, scevra di spiritualità, non è solo l'ente a scomparire, ma è l'intero Essere come possibilità di senso ad andare in frantumi³⁷. Con la morte della morte la storia trascende se stessa e si fa Ontologia; il male che ha avuto esistenza assume consistenza e solidità, nella sua sconcertante ed innegabile presenza. Auschwitz è la frattura che l'Essere vivente subisce, un'interruzione inconciliabile che impone un ripensamento.

Per quanto tradito e sconvolto, tuttavia, l'Essere deve mantenersi come possibilità alla quale non si può rinunciare. Mantenere aperta la possibilità dell'Essere è il presupposto necessario per continuare a pensare lo scandalo dello sterminio. Se calasse definitivamente il sipario sulla ricerca di senso, Auschwitz non sarebbe più indicabile come il farsi storia del male assoluto; l'evento Lager sprofonderebbe nel cattivo infinito del relativismo o del nichilismo deteriore. Trattenere presso di sé la prospettiva del senso come orizzonte originario è la sfida tremenda che il pensiero deve assumere su di sé nell'epoca del dopo Auschwitz. Ben sapendo che “il senso dell'essere non è dato fin dall'origine in maniera univoca ed assoluta”³⁸, il compito che si delinea è quello di una “ontologia a posteriori”. L'Essere interrotto si dà, e chiede di essere pensato così com'è, insicuro, debole. Chiede di essere ascoltato e rispettato.

36 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 118.

37 Sebbene non condividerebbe il luogo nel quale, in questa mia dissertazione, prende posto il tema della morte ad Auschwitz – dove, a suo parere, viene decretata la fine di ogni cosiddetta metafisica (“tutti i problemi che per convenzione linguistica definiamo «metafisici», divenivano inconsistenti”), è doveroso rimandare alle pagine intense che sull'argomento ha scritto JEAN AMÉRY, *cit.*, pg. 48-55; si veda anche quanto GIORGIO AGAMBEN, *cit.*, pg. 37-80 dice nella sua trattazione della figura del “musulmano” ad Auschwitz, e in particolare del suo rapporto con la “morte” (pg. 64-70). La questione viene trattata, nel suo specifico legame con la filosofia dell'identità, anche da THEODOR W. ADORNO, *cit.*, pg. 325-328.

38 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 123.

In questa richiesta è contenuto il nerbo morale, da cui l'ontologia non vuole più emanciparsi. L'Etica dell'attenzione nei confronti dell'alterità, del rispetto della diversità che al tempo stesso è relazione universale, e dell'azione volta alla conservazione della specificità, è forse il primo passo verso un futuro che sia in grado di gettare “un ponte sopra l'abisso”³⁹.

2.4. La cesura nel continuum teologico

Alla sorte della rottura, che Auschwitz impone alla storia e alla filosofia, non può sottrarsi nemmeno il pensiero teologico. Al contrario, l'interrogazione su Dio e sulle sue qualità sente la cesura nel modo più doloroso. Per quanto Auschwitz sia un evento universale, che parla all'uomo di ogni luogo e tempo, esso rimane pur sempre un accadimento essenzialmente ebraico, e di conseguenza religioso. La sofferenza del popolo eletto chiama in causa Dio; e Dio non può più evitare il confronto⁴⁰. Ma come pensare Dio al cospetto di Auschwitz? Nessun evento contingente, per quanto cruciale, può annientare il Dio della fede, il Dio di potenza; nessuna cesura può incrinare la perfezione. Allo stesso tempo, non è più ammissibile agli occhi dell'uomo un Dio così lontano da non essere coinvolto dal male che ha scosso la propria creatura. Dopo Auschwitz, anche e soprattutto la teologia ha sentito il bruciante bisogno del ripensamento. Essa è chiamata a sopportare il fardello della sfida, esattamente come le sue compagne di sventura; ovvero a mantenere un orizzonte di senso, contro ogni brutalità, che sappia resistere alla scandalosa positività del male sorto nei campi di sterminio. Viene incaricata del compito ambiguo di scandagliare le possibilità divine, per scoprire un Dio più vicino; non solo magnifico nella sua potenza, ma anche vivo e sperduto nel mondo della storia, protagonista autentico delle sue vicende estreme. Se un Dio vuole ancora incontrare l'uomo, l'interruzione dev'essere pensata fin dentro la sua natura.

39 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 125.

40 ELIE WIESEL, *Al sorgere delle stelle*, Marietti, Casale Monferrato 1985, pg. 141-142, esprime questa contraddizione in una pagina molto efficace; SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 131.

Si dice Teodicea ogni teoria volta a proporre una soluzione del problema del male nella storia da un punto di vista teologico. Il suo scopo è di liberare Dio da ogni responsabilità o colpevolezza nei confronti della sofferenza delle sue creature. Come ogni tempo ha avuto il suo male da comprendere, ogni epoca religiosa ha elaborato la sua teodicea. Ma il novecento ha conosciuto un male nuovo, che oltrepassa ogni altro⁴¹. Auschwitz è lo scandalo del nostro tempo, e alla sua luce appare ancora una volta lo stridente dissidio tra trascendenza divina e immanenza dell'esistenza storica. Un dissidio insopportabile per la coscienza religiosa. Perché sia ancora possibile per l'uomo un rapporto con il divino, la teologia deve essere in grado di rispondere ad una domanda terribile ma necessaria: dov'era Dio ad Auschwitz.

La gravità del problema⁴² ha dato vita ad una pluralità di approcci che testimonia l'angoscia dello spirito religioso. La prima e disperata risposta, quasi istintiva, è l'affermazione malgrado tutto della fede, una fede incrollabile e ferma. Dio è trascendenza e mistero, al di là di ogni intendimento; ed è un atto di malafede, appunto, puntar l'indice contro di Lui, quando solo mani umane hanno costruito i crematori di Auschwitz. È però il Dio trascendente e misterioso, che rende inspiegabile la sua stessa rivelazione, a non parlare più all'uomo dopo lo sterminio. A questo Dio l'uomo risponde con la ribellione, con la protesta che reclama il riconoscimento del suo dolore⁴³. Ciò in due modi: la semplice rottura del rapporto, o la riaffermazione eroica di questo. Trattenere la fede presso di sé, malgrado tutto, diventa atto di accusa e di sfida al

41 THEODOR W. ADORNO, *Dialettica Negativa*, cit., pg.325: “il terremoto di Lisbona bastò a guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe palese della prima natura era trascurabile a confronto della seconda, sociale, che si sottrae all'umana immaginazione, avendo essa scatenato l'inferno reale della malvagità umana. La facoltà metafisica è paralizzata, perché quel che accadde ha spezzato al pensiero metafisico speculativo la base della sua compatibilità con l'esperienza”.

42 Il problema della Teodicea riguarda certamente, nella sua generalità, molte diverse religioni; l'ebraismo rimane un caso particolare. L'antico testamento connota decisamente Dio come Signore della Storia; la dimensione dell'esistenza è il luogo nel quale la potenza e la volontà divina si effettua. Di conseguenza, il problema del male nel mondo tormenta lo spirito giudaico, forse più di altri suoi simili. SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 140-141.

43 JEAN AMERY, *cit.*, pg. 44-48, per quanto dica: “ero agnostico quando finii in prigione e in campo di concentramento, e da agnostico, liberato il 15 aprile 1945 a Bergen-Belsen dagli inglesi, lasciai l'inferno”, e quindi non abbia mai condiviso la fede nel Dio degli ebrei, dice anche, poco oltre: “affermare l'infinita bontà di Dio gli appariva scandaloso di fronte alla presenza di un cosiddetto *Lagerältester* (anziano del campo), un incallito criminale tedesco di gigantesche dimensioni, del quale si sapeva che aveva letteralmente calpestato a morte alcuni prigionieri”.

Dio muto; la sfida però assume le ombre della rassegnazione, e ad Auschwitz l'unica via è il rifiuto. Un Dio che ha permesso lo sterminio non merita rispetto. Un rifiuto ancor più significativo, perché maturato all'interno della relazione con Dio. È proprio il rimanere in relazione con un Dio che non muta i propri caratteri tradizionali a decretare, tuttavia, la difettività delle precedenti risposte. Il grido di protesta, di rivolta, o di rifiuto rimane senza eco. Il problema non riguarda la fede, la forza dell'uomo di mantenersi in contatto con Dio; ma riguarda la necessità di concepire un Dio che sappia sopportare in sé la frattura provocata da Auschwitz e riproporsi come orizzonte di senso per l'uomo e la sua vita.

Oltre alla fede, l'uomo religioso, e soprattutto il credente nel Dio di Mosè, ha a disposizione una fonte di conoscenza straordinaria, nella quale immergersi qualora il dubbio lo colga. La Parola di Dio, la Rivelazione e la tradizione che su di essa si esercita, forniscono allo spirito smarrito un riparo, dove può ritrovare le motivazioni prima di riprendere la via. È il Libro Sacro il primo interlocutore a cui si rivolge la domanda terribile. Una prima risposta al problema del male è avanzata laddove⁴⁴ viene affermato che il popolo ebraico è colpevole, e le vicende di distruzione e di morte che ne segnano la storia assumono la severa forma dell'espiazione della colpa commessa davanti a Dio. È tuttavia evidente come questa risposta non sia di alcun supporto al problema dello sterminio. Nei Lager un sesto del popolo di Dio ha trovato la morte; non può esistere una colpa tanto grave, o un Dio tanto esigente, da richiedere un tale sacrificio. La sofferenza patita per mano nazista si smarca senz'altro dalla categoria di espiazione. Inoltre, gli Ebrei assassinati nei campi sono aldilà del possibile rifiuto del Dio dei loro padri; essi muoiono per il patto stipulato dagli avi, perversamente costretto fin dentro al loro sangue⁴⁵. Ugualmente refrattaria si mostra l'esperienza di Auschwitz ad essere letta seconda la categoria della sofferenza vicaria, che trova il luogo della sua

44 *Dt.* 28, 45; *Es.* 20, 5b; SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 157-161.

45 Sulla "ebraizzazione" forzata dell'ebreo laico, ormai integrato e parte di una nazione secolare, e la sua condivisione delle sofferenze del popolo di Dio nel campo di sterminio, si vedano le pagine, ancora una volta stupende, di JEAN AMÉRY, *cit.*, pg. 137-162, che portano l'eloquente titolo "Obbligo e impossibilità di essere Ebreo".

elaborazione nelle parole del profeta Isaia⁴⁶. Secondo questa interpretazione, la sofferenza del popolo ebraico costituirebbe il martirio necessario per la liberazione del mondo dal male. Ma il prezzo di sangue pagato per la remissione dei peccati, anche qui, non è commensurabile ad alcun vantaggio. L'esito escatologico, qualsiasi esso sia, inevitabilmente assume una luce sinistra e solleva dubbi sulla sua stessa desiderabilità. Non è nemmeno possibile, per quanto si è detto sulla qualità della morte che ad Auschwitz si manifesta, porre qualcosa di esterno che dia un senso al sacrificio. Nel Lager la morte spirituale, la morte che si riconosce come affermazione di un valore più alto, muore essa stessa nell'industrializzazione dell'assassinio⁴⁷. La morte di Auschwitz è fine a se stessa. Non esiste redenzione che scaturisca dal campo di sterminio.

Il Libro risulta incapace di aprire prospettive di senso in grado di resistere allo sguardo di Auschwitz. Al credente non resta altra via che battere strade nuove. Davanti all'avvenire dello scandalo, il religioso deve compiere delle scelte, e spingersi a pensare diversamente. La tradizione non è più capace di orientarlo; egli deve trascenderla, elaborarla. Iniziando dallo stabilire dei punti fermi, dei caratteri divini ai quali non è disposto a rinunciare. La presenza di Dio nella storia, come dimensione del suo manifestarsi, è uno di questi pilastri ineliminabili⁴⁸. La Storia è il luogo della relazione, in cui l'uomo vivente incontra la rivelazione divina e la interpreta secondo le esigenze che il proprio tempo gli pone. Due tipologie di eventi caratterizzano questo tempo storico-sacro: i momenti di salvezza, nei quali il Dio dell'Alleanza mostra il lato benevolo e potente, simboli del suo eterno e presente amore;

46 Is. 53; autore di questa lettura è Ignaz Maybaum, la cui teoria è presentata e discussa in SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 161-168.

47 Si veda la nota 25. Jean Améry parla di un "crollo totale della concezione *estetica* della morte", ovvero della impossibilità di collegare qualsiasi valore alla morte nel campo. Perduta ogni prospettiva etica o metafisica, alla morte rimane solamente la propria materialità: "il prigioniero intellettuale si trovava disarmato al suo cospetto. Se cercava di stabilire comunque un rapporto spirituale e metafisico con la morte, tornava a scontrarsi con la realtà del Lager che impediva ogni tentativo in questa direzione. (...) al pari del suo compagno non spirituale, anche il prigioniero intellettuale si occupava non della morte, ma del *morire*; il problema nel suo complesso veniva ridotto così ad una serie di considerazioni concrete." JEAN AMÉRY, *cit.*, pg. 50.

48 È qui discussa la proposta di Emil Fackenheim, di cui si veda, in italiano, EMIL FACKENHEIM, *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 1977;

e gli eventi epocali, che segnano cesure nel tempo della vita, e sono pregni di sofferenza. Durante questi ultimi spetta all'uomo mantenersi saldo nella certezza e nella costante riaffermazione della fede. Auschwitz sarebbe il più estremo di questi, e nel suo semplice presentarsi impone il dovere di sopravvivere e di riproporre la relazione religiosa, per non permettere allo sterminio nazista di concludere l'annientamento del popolo ebraico. Se il popolo di Dio, dopo Auschwitz, chiudesse le porte alla relazione che gli dona una identità, la soluzione finale otterrebbe il proprio trionfo. Nella sopravvivenza come popolo, nella riaffermazione della fede, nella memoria e nell'azione mondana volta a escludere ogni ritorno dello sterminio si articola il dovere che Auschwitz, come evento epocale, ordina. Ma è davvero possibile attribuire ad Auschwitz un ruolo così determinante nell'esistenza stessa del popolo di Dio? Il Lager sembra innalzarsi, nel suo valore rivelativo, a sfere proprie della divinità. Il male diventa tanto definitorio del popolo ebraico quanto l'alleanza; il che rende problematica la stessa identità degli ebrei. Se un evento è tanto cruciale quanto la fede, l'appartenenza ad Israele perde la propria religiosità per farsi semplicemente contingente, e non permette la distinzione tra ebrei secolari e credenti, riducendo ad etnia e a nazione secolare un popolo del tutto estraneo a queste determinazioni. Infine, il Dio che scrive le regole di questa storia rimane il Dio tradizionale; non viene mutato dallo scandalo dell'apparire di Auschwitz. In questo, soprattutto, risulta manchevole il pensiero che mantiene separata la sorte di Dio dalla sorte dell'uomo.

La revisione del concetto di Dio non è, comunque, una tendenza del pensiero che si presenta con l'avvenire di Auschwitz⁴⁹. Il processo di trasformazione di ciò che la speculazione occidentale considera divino affonda le proprie radici ben dentro l'illuminismo. Dalla presenza forte e tangibile che il divino rivestiva nell'Europa medievale, l'idea di Dio è stata resa oggetto di una “progressiva irrealizzazione”⁵⁰ che l'ha resa semplice contenuto morale,

49 Nelle righe seguenti si prende in considerazione il tentativo di risposta di MARTIN BUBER, *L'eclissi di Dio*, Passigli, Milano 2001.

50 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 188.

prima di proclamarne senza mezzi termini la morte. Speculare a questa erosione è sorta, come abbiamo visto, la trionfale marcia del Soggetto, che si emancipa da un rapporto costante con una alterità irriducibile e scopre il proprio potere di assoggettamento del diverso. La soggettività illuministica si smarca dalla relazione dialogica con un Tu ed istituisce un rapporto universale di matrice tecnica, dove l'Altro è un semplice Esso pronto ad essere manipolato, inglobato o gettato via. Questo tradimento ferisce Dio, il quale non può più sopportare la vista della propria creazione che si rivolta contro di Lui. Nel suo profondo dolore, Egli distoglie lo sguardo, si eclissa. Ma, diversamente dall'abbandono, l'eclissi non pregiudica il nuovo apparire di ciò che si cela; ovvero, la perdita della relazione con la divinità non la condanna all'impossibilità. Però, per quanto l'immagine dell'eclissi risulti suggestiva, non fa altro che sollevare altre domande. Infatti, anche posto che l'eclissi non sia definitiva, che esista ancora una possibilità per il popolo ebraico; come stringere un nuovo patto con un Dio che ha scelto di voltare lo sguardo mentre il suo popolo subiva il massacro più tremendo della sua travagliata storia? La sofferenza dell'eletto non è commensurabile alla Sua indignazione.

Davanti al fallimento di tutte queste proposte, la cui cifra comune consiste nel dare voce all'esigenza di pensare Dio e Auschwitz spostando l'ago dialettico sull'uomo e sulle sue responsabilità, si oppongono altre riflessioni, dal sapore assai più amaro, che eleggono a proprio cardine l'evento Auschwitz nel suo carattere di scandalo irriducibile, e portano la frattura nel profondo della fundamenta del divino, assistendo senza illusioni al suo crollo.

Al singolo che brancola nella disperazione la radicalità delle proprie conclusioni può apparire come una risposta adeguata al proprio dolore. Nasce così, nello spirito affranto del credente, l'estremo atto di rivolta: pensare un Dio capace di ingiustizia, un Dio colpevole da condurre al tribunale dell'uomo perché possa espiare il suo immane peccato⁵¹. Si rinuncia alla bontà come

51 ELIE WIESEL, *Il processo di Shamgorod*, Giuntina, Firenze 1988.

qualità perfetta del divino. Ma, come anche prima si è ricordato, è l'uomo che ha sterminato il suo prossimo nelle camere a gas; l'aguzzino non può farsi giudice, ma solo imputato del medesimo capo d'accusa. L'aspetto più inquietante di questa via risultano però essere le conseguenze alla rinuncia di pensare Dio come Bene Assoluto. È la bontà la chiave che assicura al credente l'accesso al regno del senso. Senza un Dio buono, garante di un orizzonte primario, Auschwitz sprofonda nel relativismo della contingenza, diventa un male come altri nella valle di lacrime del mondo. Il fallimento di questo approccio ha in sé, quindi, la positività di una conclusione ferma: l'uomo religioso non può fare a meno della bontà del proprio Dio.

Tuttavia, se si vuole preservare l'insensatezza e l'indicibilità proprie di Auschwitz, il carattere di bontà del divino diviene necessariamente un oggetto di revisione. Se l'affermazione del contrario della bontà come qualità divina ha mostrato la sua debolezza, ancora da mettere alla prova è la posizione della sua non-moralità, ovvero della sua essenziale estraneità alla storia e alle vicende che la determinano⁵². La trascendenza, uno dei modi in cui il divino è stato sempre pensato, presta il fianco ad una coerente estremizzazione che escluda ogni coinvolgimento di Dio nel mondo. Se l'unica via per rapportarsi al fenomeno dei Lager è la preservazione della sua insuperabile insensatezza, innalzare le proprie preghiere ad un Dio che si fregia del titolo di Signore della storia è una imperdonabile ingenuità. Non rimangono alternative percorribili, se non trarre fino in fondo le conseguenze implicite nell'aut-aut appena visto e decretare l'abbandono del Dio della tradizione. Tutto ciò che rimane al credente è un concetto di Dio totalmente contenuto nell'assoluta trascendenza dell'Inizio e della Fine, ovvero quel Dio che crea per necessaria emanazione, dovuta ad una sovrabbondanza di essere, e che è indifferente, nella sua pienezza, alle azioni e alle sorti dell'uomo. Le ceneri del Dio di Abramo non possono ridare la vita: rimane solamente il Santo Nulla, e il popolo ebraico assiste al crollo della propria illusione, scoprendosi nazione tra le nazioni. Esso si definisce

⁵² Si veda la proposta di Richard Rubenstein, come analizzata da SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 195-202.

tramite le proprie tradizioni, come una comunità che condivide un passato e un nemico. Al ritirarsi di Dio nella pura trascendenza corrisponde l'assunzione umana dell'immanenza nella sua totalità. All'uomo religioso non rimane altro che il misticismo e il paganesimo del dio della propria terra. Bisogna chiedersi però, davanti al vuoto che viene spalancato, se il popolo ebraico possa e voglia sopportare anche questa privazione.

Una proposta che chiuda completamente la relazione con il Dio della Bibbia non è sopportabile, e nemmeno auspicabile per l'uomo religioso. Quando il popolo di Dio smarrisce Dio, smarrisce se stesso; la rinuncia al Dio dell'Alleanza è una rinuncia impossibile. Negare ogni presenza divina nel tempo dell'uomo significherebbe (secondo una logica analoga al discorso fatto per l'approccio filosofico) privare la dimensione storica di un'orizzonte primario di senso, dell'Assoluto che permette un orientamento efficace. Con la morte di Dio tramonta ogni solidità, e la fluidificazione del succedersi degli eventi cala tutti gli atti del dramma nella cornice omogenea della relatività, all'interno della quale non è più possibile mantenere lo scandalo rappresentato dal male⁵³. Per preservare l'indignazione davanti ad Auschwitz serve un mezzo di contrasto; solo l'adozione di una prospettiva di senso, in questo caso divina, salva la storia dallo scadere nell'indifferenza e nella banalità. Il progetto dell'abbandono del Dio dei Padri per riscoprire il luogo di una storicità autentica si ritorce contro se stesso, e si scopre creatore di un tempo incapace di offrire altro che la sua stessa cattiva indeterminatezza. La piena immanenza guadagnata all'agire storico dell'uomo non sembra, infatti, troppo diversa dal tempo di povertà che produsse il mostro nazista.

Non rimane che una via da percorrere. L'insoddisfazione lasciata dalle proposte fin'ora analizzate indica una direzione precisa, pone le pietre miliari dell'ultimo discorso possibile.

Pensare Dio e Auschwitz, l'uno al cospetto dell'altro, non può smarcarsi dall'affermare la Bontà e la Giustizia del primo e l'irriducibile negatività del secondo. Questo significa portare

53 SILVIA BENSO, *cit.*, pg. 203: "se Auschwitz si colloca invece come non-senso in un mondo che già di per sé incarna il non-senso, l'insensatezza non è solo di Auschwitz, ma del mondo intero, cioè dell'essere che è ma non ha senso. (...) Se tutto è non-senso, il non-senso diventa normale."

la frattura fin dentro la natura di Dio, e trarre conseguenze ormai inevitabili. Guardare all'interno della frattura può svelare l'autentica presenza dell'uomo nel dramma nel quale Dio si trova coinvolto. Il domandare religioso arriva qui al cuore della sua angoscia: criticare l'immagine del proprio Dio.

La potenza disgregativa della realtà Auschwitz non ha permesso a nessuna delle precedenti risposte di resisterle. Tutte loro sembrano viziate da un difetto che ne mina la stabilità. Esse condividono, invero, alcuni presupposti in relazione ai caratteri del principio divino che assumono, nei quali si nasconde la crepa su cui Auschwitz applica pressione. Queste assunzioni riguardano l'agire divino, o meglio la finalità e l'effettiva forza del suo fare. Un fare che, privo di limiti, viene pensato come tutela dell'uomo e della sua esistenza storica. Ma l'immagine dell'uomo implicita in questa interpretazione non è l'unica che si possa elaborare in accordo con la Parola Rivelata⁵⁴. L'uomo, creato a immagine di Dio, si pensa come dominatore, re incondizionato dell'universo; questo sarebbe il posto a lui riservato dal Padre onnipotente nell'economia dell'essere. Ma una più umile lettura può mettere l'accento sulla diversa qualità del ruolo positivo che Dio affida all'uomo suo figlio. Più che dominatore e re, l'uomo sembra essere il custode della creazione, chiamato a rispondere del rapporto che con essa instaura. L'uomo è responsabile della sorte della creatura del Padre; oggetto dell'interesse divino non è l'uomo nel mondo, ma il mondo tramite l'uomo. L'agire dell'uomo media le intenzioni divine, è l'esecuzione della sua Bontà. L'amore di Dio per l'uomo si concretizza nel ruolo cruciale che gli viene affidato, ovvero la partecipazione unica al progetto di responsabilità che ogni creazione nasconde in sé. Ma la vera partecipazione implica una limitatezza; ovvero, esiste condivisione di responsabilità solo quando le possibilità dell'agire non sono incondizionate. Solo dove viene riconosciuta una impossibilità di controllo totale

⁵⁴ La prospettiva aperta qui è fatta propria da HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit.; in questo testo viene elaborata, nella totalità dei suoi aspetti, la tematica della partecipazione dell'uomo all'economia del progetto divino.

entra in gioco la partecipazione e la responsabilità. Se la creazione fosse un sistema senza resto, una macchina perfettamente funzionante, in grado di condursi da sé, non si potrebbe parlare né di autentica partecipazione né tantomeno di vera responsabilità. Se si vuole pensare l'azione umana come un'azione capace di senso, le potenzialità dell'agire divino devono essere limitate. L'onnipotenza divina è l'ostacolo primario ad ogni comprensione di Auschwitz all'interno di una prospettiva teologica. Solo un Dio che rinuncia alla propria onnipotenza può offrire all'uomo la possibilità di un incontro effettivo. Nell'onnipotenza non esiste alterità, e di conseguenza non esiste relazione. Se Auschwitz getta la sua irrisolvibile ombra, è la luce del senso che permette di isolarla e riconoscerla; non si può rinunciare ad un orizzonte di bontà del creato, senza il quale Dio non è Dio. È invece il vuoto concetto della onnipotenza divina che dev'essere abbandonato se si vuole pensare Auschwitz fino in fondo. Accettare l'impotenza di Dio significa concedersi la possibilità di pensare uno spazio di azione per l'uomo già da sempre, però, dotato di una dimensione di senso. Significa abbandonare l'immagine ormai inaccettabile di un Dio interventista, sempre pronto a cucire pezze dove l'uomo apre buchi; un Dio che, nella serietà del tempo della sofferenza, appare semplicemente comico. Nello spirito di solidarietà che ora si può stabilire tra l'uomo e Dio ha senso porsi la domanda, ormai chiara nella sua formulazione: "Perché l'uomo ha lasciato che Auschwitz accadesse?". La risposta, della cui presenza non si può essere certi, è innanzitutto la ricerca di una risposta; un percorso condiviso, dell'uomo e di Dio uniti dallo stesso destino della sofferenza.

Pensare una teologia capace di resistere al terribile sguardo di Auschwitz sembra, dunque, possibile. Un Dio che accetti l'alterità autonoma a cui ha dato vita, e una creatura che riconosca la tutela di una dimensione di senso come la propria responsabilità, sono i poli che dischiudono una nuova relazione religiosa dopo la frattura. *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è il tentativo più promettente, anche se non scevro anch'esso di difficoltà, di trattenere Dio in

prossimità dell'uomo, e l'uomo in relazione con il bene.

3. “Una voce ebraica”? Dalla Qabbalà al pensiero gnostico

Il Concetto di Dio dopo Auschwitz è il testo di una conferenza tenuta da Jonas nel 1984, in occasione della cerimonia per il conferimento del premio alla memoria del rabbino Leopold Lucas, vittima della deportazione nazista nel campo di Theresienstadt. Non solo, quindi, la locuzione temporale del titolo, ma anche la circostanza rimanda ad un contesto specificamente ebraico. Questa riflessione s'inscrive nella tradizione del pensiero teologico appena presentata, e prende corpo all'interno di un preciso ambiente culturale e religioso. A testimonianza di questa doppia appartenenza sta il sottotitolo, nel quale si palesa il primo e più evidente orizzonte di comprensione del testo: *Una voce ebraica*. Il problema discusso ha connotati peculiari: non si tratta di un discorso libero da confronti diretti, ma è lo sforzo di dare voce ad un quesito sollevato da una esperienza storica primariamente ebraica, all'interno di un preciso *milieu* religioso. Chiunque voglia ascoltare può comprendere, certamente, le parole di Jonas; ma queste si offrono innanzitutto come un tentativo di risposta all'invocazione delle ombre dei campi di sterminio ad un Dio muto, a *quel* Dio muto⁵⁵. Per quanto, infatti, alla dichiarazione di voler proporre un pezzo di teologia speculativa segua un breve confronto con Kant, il positivismo logico e la filosofia analitica del tempo⁵⁶, il discorso vira subito, e con decisione, all'inaudita cesura che Auschwitz impone alla coscienza ebraica e all'inevitabile contraccolpo

55 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 19.

56 In queste poche righe viene espresso un punto essenziale del pensiero di Jonas il quale, contro lo spirito del proprio tempo, ha ritenuto un errore voltare le spalle al pensiero metafisico, o meglio ridurre l'ambito di interesse filosofico a ciò che può essere dichiarato vero sulla base del raziocinio logico. Le idee rivendicano pur sempre un senso e un significato, e solo definendo anticipatamente che cosa il senso sia e non sia, ovvero cadendo in un circolo vizioso, si chiude alla filosofia la possibilità di pensare gli oggetti classici della metafisica. Al criterio della verità, che rimane come valore epistemico, si accosta il senso, ovvero la concordanza in generale delle proprie convinzioni e la rilevanza interna di ogni idea in relazione alla disposizione complessiva di ognuno di noi. Alla portata della filosofia rimane il “rigore del concetto”, ovvero la “connessione di ogni concetto con la totalità dei concetti” (Cfr. HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 20). In un momento di “pausa della metafisica”, è il discorso mitico che viene in soccorso al pensatore, portandosi però dietro le insidie sue proprie, nell'attesa che la prima ritrovi il proprio *logos* (Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, Gallio Editore, Ferrara 1992, pg. 92). Un tema analogo, il rapporto tra la conoscenza scientifica e la possibilità della fede davanti allo spirito moderno, è risolto con movimenti di pensiero simili in HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., nel saggio finale *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull'aspetto filosofico della sua opera*, pg. 51-80.

sulla vita religiosa dell'ebreo. È agli occhi del popolo di Israele, prima di tutto, che la realtà appare nuova e inedita, straniera e non tradizionale, priva dei punti cardinali che fino ad allora avevano fornito, o almeno suggerito, un orientamento. Auschwitz è “un doloroso inasprimento della domanda di Giobbe”⁵⁷: esige non solo un ripensamento di ogni teodicea, ma anche un nuovo approccio all'interno della fede ebraica, quando tutta la tradizione del popolo di Israele risulta incapace di comprendere l'evento e la sua portata. Se l'alleanza muta in maledizione, se nella storia di cui Dio è Signore appare il male puro e semplice, è prima di tutto il credente a perdere ogni orientamento⁵⁸. La dimensione eminentemente ebraica che il testo qui assume, la sua veste più appariscente, è confermata nei momenti in cui, dopo l'esposizione del mito, si amplia la prospettiva e si va alla ricerca di un supporto culturale per il proprio progetto speculativo. Si vuole, a detta dell'autore, in quel particolare contesto che sopra è stato ricordato, “collegare quanto a prima vista può sembrare una stravagante e arbitraria fantasia privata con la tradizione più responsabile del pensiero religioso ebraico”⁵⁹. La colorazione giudaica della riflessione non viene mai persa di vista; al contrario, pervade di sé ogni aspetto della discussione e si propone come scena fondamentale del tentativo elaborato. È proprio nella revisione delle implicazioni teologiche che il mito porta con sé, e soprattutto nell'analisi della cruciale necessità che conduce all'abbandono dell'idea dell'onnipotenza divina, che emerge il riferimento, diventato poi totalizzante nella critica, alla tradizione della speculazione mistica ebraica, e in particolare all'opera di Yitzchàq Luria e della scuola di Safed⁶⁰.

57 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 21.

58 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 21-22: “Nulla di tutto ciò (ovvero gli argomenti della tradizione, n.d.r.) può essere di una qualche utilità per comprendere l'evento che ha nome Auschwitz. (...) E tuttavia – paradosso dei paradossi – fu proprio il popolo dell'antica alleanza – alleanza a cui nessuno di quanti presero parte allo sterminio, assassini e martiri, più credeva –, fu proprio questo popolo e non un altro ad affrontare il destino dell'annientamento totale con il falso pretesto della razza: il più mostruoso capovolgimento della elezione in maledizione che rese ridicolo ogni tentativo di attribuirvi un senso”.

59 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 27.

60 In questa sezione della conferenza la volontà di confrontarsi con la tradizione teologica ebraica si palesa nel modo più manifesto. Al di là della frase programmatica già ricordata, in queste pagine si svolge un raffronto diretto tra i momenti a prima vista più estranei al pensiero giudaico del mito jonasiano e i passi biblici o le ragioni profonde che rendono queste asperità meno aliene al fedele. Si assiste, dunque, ad una ri-semantizzazione del discorso mitico; questa declinazione del racconto all'interno della visione del mondo ebraica

La *Qabbalà*, che Jonas aveva conosciuto come molti suoi contemporanei grazie all'opera di Gershom Scholem⁶¹, si offre come precedente speculativo, e permette al filosofo di radicare il proprio tentativo all'interno di una precisa tradizione, di entrare in dialogo con quella cultura che sin dall'inizio viene interrogata. Entra qui in scena la celebre idea mistica dello *Tzimtzùm*, ovvero del ritrarsi, del concentrarsi da parte di Dio in se stesso che ha come contrappunto il venire all'esistenza dell'universo. Questa proposta mistica assume il ruolo di parente stretto del mito jonasiano, il quale a detta dello stesso autore sarebbe una estremizzazione dell'idea centrale di Luria⁶². Con questa immersione della propria speculazione fin nel cuore della tradizione mistico-teologica è raggiunto pienamente l'intento di mantenere una prospettiva ebraica e di imprimere all'intero sforzo mitopoietico le fattezze inconfondibili della visione giudaica del mondo. La risposta jonasiana ai suoi connazionali sterminati nei campi nazisti è affidata alla caratteristica tonalità di una voce ebraica.

L'affinità tematica tra il mito jonasiano e la tradizione teologica ebraica, entrambi coinvolti nella sfida cruciale che Auschwitz pone al pensiero, non è una scoperta nuova per Jonas, che già si era reso conto di come la sua “congettura per immagini”⁶³ fosse applicabile al problema dell'ebraismo e alle sue esigenze. In occasione del discorso commemorativo per il suo maestro⁶⁴, amico e attento lettore Rudolf Bultmann, tenutosi a Marburgo nel novembre del 1976, è colta senza indugi la vicinanza tra l'idea di una discussione dell'onnipotenza divina resa imprescindibile dalla realtà storica, soprattutto in prospettiva ebraica, e le possibilità

suggerisce già, in modo intuitivo, che il dialogo tra le due dimensioni di senso non è riducibile ad una semplice derivazione dell'uno dall'altra.

61 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, pg. 257-292, testo fondamentale per la comprensione e lo studio del fenomeno della mistica ebraica, edito nel 1941. A riprova dell'importanza di questo lavoro, si consideri che i rimandi testuali indicati qualora si tratti di *Tzimtzùm* e di Luria sono all'unisono indirizzati, ancora oggi, a questo capitolo. Si veda, a titolo di esempio, CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 171 nota 127 e Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 37-38 nota 7.

62 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 37-38: “per esempio il mio mito porta alle estreme conseguenze l'idea dello *Tzimtzùm*, concetto cosmogonico centrale nella *Qabbalah* luriana. (...) Il mio mito va ben oltre questa concezione”.

63 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 23.

64 Cfr. HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pg. 51-80, ovvero *Impegno per dimostrare la possibilità della fede. Ricordo di Rudolf Bultmann e considerazioni sull'aspetto filosofico della sua opera*.

espressive contenute nella propria opera mitopoietica. Lo scopo del discorso è qui di dimostrare come la possibilità della fede rimanga aperta anche nella modernità, ovvero in una situazione spirituale dominata dal pensare scientifico e secolarizzato. Il tema risulta quindi strettamente imparentato con il problema di Auschwitz, dove è il risultato della mentalità moderna, come è stato precedentemente mostrato, a mettere in pericolo ogni apertura ad una dimensione di ulteriorità. Quando si arriva a discutere il punto cruciale di ogni fede, la possibilità reale di una relazione tra mondo e Dio, e il miracolo come esempio decisivo del contrasto tra logica scientifica e religiosa, la riflessione cade sul tema del governo divino del mondo, della provvidenza. Già qui Jonas, otto anni prima della conferenza per il Leopold-Lucas-Preis, esclude ogni attribuzione degli eventi storici alla volontà divina, “perché nel mondo e nel corso della storia accadono cose talmente orribili che non si possono attribuire alle sue intenzioni e ricondurre alla sua responsabilità”⁶⁵. Da questa premessa è colpito nell'intimo, più di tutti, l'ebreo: “per l'ebreo Dio è eminentemente il Signore della storia. Come dopo Auschwitz l'ebreo credente possa spiegarsi il dominio di Dio ripensando il concetto di Dio che gli è stato tramandato, è un problema oggi tormentoso”⁶⁶. Si vede bene come Jonas sia già cosciente del problema di Auschwitz nella sua completa formulazione e del movimento di pensiero teologico-filosofico che si confronta con tale questione. In questa sede non si limita però a ricostruire i termini del quesito, ma accenna anche alla propria personale risposta, all'idea della rinuncia divina come apertura di uno spazio di immanenza per l'azione storica, nella quale Dio, tramite l'uomo, cerca se stesso. In questa rapida allusione la proposta mitica e il milieu primariamente ebraico sono già legati a doppio filo in quell'unità dimensionale che si trova pienamente sviluppata ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*.

Tuttavia la preponderanza della dimensione ebraica, innegabile nel *Concetto di Dio dopo*

65 Cfr. HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pg. 72.

66 Cfr. HANS JONAS, *Scienza come esperienza personale*, cit., pg. 72.

Auschwitz (e intuita in *Impegno per dimostrare la possibilità della fede*), non è presente con la medesima forza laddove il mito, vero fulcro della conferenza, viene per la prima volta elaborato. La *laudatio* di cui stiamo trattando è infatti nel suo centro più denso la riproposizione di un mito elaborato altrove⁶⁷, in un'occasione che non aveva propriamente a che fare con l'ebraismo, e dove forse la serietà e la gravità delle conseguenze di Auschwitz sulla coscienza religiosa erano sì avvertite, ma non ancora comprese nella loro sconcertante radicalità⁶⁸. È questo il motivo per cui si è parlato dell'ebraismo come primo e più evidente livello di lettura, come veste caratteristica con la quale, però, viene ulteriormente sviluppato un contenuto che aveva saputo emergere anni prima, sollecitato da tematiche diverse. Così sembra appropriato chiedersi, qualora si voglia ricostruire il percorso filosofico che ha condotto l'autore a porsi la problematica fondamentale qui affrontata, di che genere sia l'influenza che il filone di pensiero qabbalistico e *lato sensu* ebraico ha esercitato su Jonas, e quanto invece sia rimasto coperto dalla veste, quantunque sia cucita su misura al corpo del problema, e ne metta in risalto tutte le spigolature. Andare oltre all'approccio che vede nello *Tzimtzùm* l'inizio e la fine della proposta jonasiana può dischiudere un percorso alternativo che si cala ben dentro alla riflessione del filosofo e alle problematiche che segnano la sua ricerca, restituendo così questa breve ma importante fatica speculativa al posto che merita nella totalità del suo pensiero.

67 Ovvero in *Immortalità ed Esistenza Odierna*, saggio contenuto in HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., e ripubblicato anche in HANS JONAS, *Organismo e Libertà*, Einaudi, Torino 1999.

68 In *Immortalità ed Esistenza Odierna* il tema simboleggiato dal campo di sterminio appare due volte. Una prima, con il nome specifico di Buchenwald, determina la perdita della convinzione, che si consuma nello spirito moderno, della distinzione di apparenza e realtà. L'eccedente portata di ciò che nel mondo storico si è compiuto nel Novecento ha fatto impallidire ogni discorso metafisico il cui cuore fosse la riduzione a mera apparenza del mondo fenomenico: "E se guardiamo inorriditi le immagini di Buchenwald, i corpi devastati e i visi stravolti, la estrema deturpazione dell'umanità nella carne, allora rifiutiamo la consolazione che si tratta di apparenza e la verità è qualcosa d'altro: guardiamo negli occhi la terribile verità che l'apparenza è la realtà e che niente è più reale di ciò che qui appare" (pg. 80). Una seconda, verso la fine (pg. 93), chiama in causa Auschwitz, e comprende la necessità di riconoscere il fatto che il male che là si è manifestato non sia un evento tra gli altri, ma qualcosa di eterno, che segna il volto dell'essere in modo indelebile. Si vede come il campo di sterminio abbia già assunto il ruolo di imprescindibile confronto, di pietra miliare che impone un ripensamento; tuttavia non è ancora tematizzata la specificità ebraica, ovvero ciò che rende possibile il passo verso la vera radicalizzazione del problema e l'apertura della prospettiva teologica giudaica. Qui Auschwitz è ancora un evento che parla a tutti, indistintamente; solo più tardi, quando i termini dell'abisso apertosi saranno meglio intuiti, Auschwitz diventerà il simbolo del pensiero della cesura.

La centralità del racconto mitico ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è difficile da negare. Non solo questo occupa una posizione cruciale, per la quale è introdotto da un breve discorso che svolge il compito di presentazione del problema e ne chiarisce le premesse metodologiche, mentre tutto quanto segue è un ripensamento il cui scopo è un confronto schietto con la coscienza e la tradizione ebraica; ma le pochissime pagine in cui il mito viene esposto sono l'anima di tutta la conferenza, il luogo irrinunciabile nel quale la proposta prende effettivamente forma. Il mito è il momento più alto di questo piccolo testo. Tuttavia, pur dominando l'intera discussione, il racconto cosmologico non è propriamente a casa propria: si tratta, infatti, di una riproposizione di quanto era stato detto in altra sede, in altro tempo. Il mito compare per la prima volta più di vent'anni prima, nel saggio *Immortalità ed Esistenza Odierna*, scritto nel 1962 e pubblicato nel 1963 insieme ad altri due scritti in *Tra il Nulla e l'Eternità*⁶⁹. Rivolgendosi a questo lavoro è possibile trarre informazioni che permettono di gettare una luce più netta sulle radici da cui il mito, solo in un momento successivo legato alla corrente ebraica, trae il suo effettivo nutrimento.

Tema principale di questo saggio è l'idea di immortalità, rivendicata al pensiero filosofico contro ogni riduzionismo logico nella rilevanza che ha per l'uomo all'interno della totalità delle sue convinzioni e nella risonanza che suscita in essa. Se, certamente, non si può aspirare a raggiungere un verdetto di verità sull'immortalità, il senso dell'idea rimane pur sempre alla portata dello spirito e delle sue possibilità. Tuttavia, assumendo l'uomo odierno come mezzo di contrasto, l'immortalità risulta chiaramente un tema che suscita scarso interesse, a testimonianza della poca propensione di quest'ultimo a considerarne le qualità. E questo perché, a detta di Jonas, la modernità ha assistito al disintegrarsi delle concezioni tradizionali dell'immortalità, non più sostenibili davanti alla propria coscienza disincantata⁷⁰. Senonché,

69 Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit..

70 I concetti di immortalità che lo spirito moderno eredita dalla tradizione ma non può riconoscere come propri sono i seguenti. Innanzitutto l'immortalità è ricercata nell'eternità della gloria, ma non solo nel nostro mondo l'opinione pubblica, garante del giudizio da cui la fama deriva, non è più degna di questa fiducia; non possiamo neppure essere certi, data la facilità con cui il discorso si appropria della verità storica e la corrompe, che ciò che ci è stato detto essere accaduto abbia davvero avuto luogo. Ugual sfiducia tocca la speranza che i risultati della

all'interno delle strutture intime del modo in cui l'uomo moderno sa se stesso, è possibile secondo il filosofo aprire la possibilità di una nuova immortalità, in qualche modo a misura dell'esistenza sua contemporanea. A supporto di questa proposta, su cui ora non ci si può soffermare⁷¹, Jonas riprende due immagini, le quali a loro volta fungono da anello di congiunzione tra la nuova idea di immortalità e il mito come totalità metafisica nella quale questa può riposare. Delle due immagini di cui si è detto, l'una, il *Libro della Vita* (di provenienza ebraica), ovvero il registro eterno nel quale ogni azione è segnata e concorre all'esito del rendiconto finale⁷², occupa in modo evidente una posizione inferiore rispetto all'altra, l'*Immagine trascendente*, che viene tratta dalla tradizione gnostica iranica e permette la svolta ermeneutica che dà accesso al mito. Il senso della figura gnostica è facilmente comprensibile grazie al possibile parallelo con il ruolo occupato dal quadro nel romanzo di Oscar Wilde *Il Ritratto di Dorian Gray*: ognuno di noi avrebbe un *alter ego* nel mondo superiore, il cui destino è legato al modo in cui ci atteggiemo in questo mondo. Il senso dell'immagine nel pensiero gnostico, ovvero in un contesto di speculazione salvifica, è

propria opera vivano per sempre: tutto si perde “nelle sabbie mobili del tempo” (pg.78), e la stessa cultura umana è destinata a perire. Insieme a questi crollano i concetti di immortalità che si fondano sulla giustizia universale e la vita eterna (infatti ad una azione immanente non può corrispondere una reazione trascendente: “un merito e una colpa temporale esigono, secondo questa misura, una retribuzione temporale, e non eterna”, pg. 79), e sulla distinzione tra apparenza e realtà e sull'appartenenza dell'uomo al livello ontologico superiore (cfr. la nota 14).

71 Brevemente: la nuova idea di immortalità con la quale lo spirito moderno può, secondo Jonas, trovare un dialogo, ha come presupposto il riconoscimento della “fondamentale storicità dell'uomo” (Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 80). Se il tempo appartiene essenzialmente alla condizione esistenziale dell'uomo, e ne dischiude le possibilità più autentiche, rimane comunque un'esperienza nella quale il nostro essere travalica la propria temporalità e “raggiunge l'intranseunte” (*ibid.*, pg. 81), partecipando all'immortalità. In queste occasioni la dimensione storica offre una trasparenza sull'eterno. Tutto ciò avviene nel momento cruciale della decisione, quando l'uomo sperimenta l'impegno e il coinvolgimento di tutto il proprio essere, e “sentiamo come se agissimo sotto gli occhi della divinità” (*ibid.*, pg. 81). Questo legame con l'eterno permette di pensare che le nostre azioni non producano solo effetti storici, ma che segnino indelebilmente il volto dell'eternità; cosa che implica una assunzione di responsabilità nei confronti della totalità delle azioni, e impone l'imperativo della coerenza, ovvero di essere pronti ad “affermare un numero infinito di volte ciò che, però, ogni volta è solo un'unica volta” (*ibid.*, pg. 82). Il nuovo concetto dell'immortalità che si offre allo spirito moderno collega, dunque, il soggetto umano ad una dimensione di eternità delle azioni per tramite dell'atto della decisione, nella cui categoria temporale, l'“ora” esistenziale, il nostro essere storico è esposto all'atemporale. Il mito di cui stiamo trattando completa questa teoria, offrendo un sistema di relazioni completo che lega indissolubilmente le diverse temporalità, rendendole una cosa sola.

72 Per la precisione nella Bibbia il Libro della Vita è una sorta di registro nel quale Dio prende nota dei giusti e di coloro che hanno acquisito meriti e devono essere premiati con la vita eterna. Jonas propone di pensare oltre la stretta personalità di queste note divine, e di immaginare che l'oggetto della registrazione non siano i nomi degli attori, ma le azioni stesse, che si sommano vertiginosamente nelle pagine del libro e differiscono in continuazione un bilancio che incombe sempre all'orizzonte. Cfr. Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 85.

naturalmente quello di descrivere il momento superbo nel quale il sé mondano si unisce con la propria autentica persona divina; ma la tragica alternativa contraria, propria del romanzo, rimane come possibilità demoniaca. Ora, questa immagine personale, legata al sé di ogni individuo, compare anche come simbolo universale dell'intera umanità che, una volta purificata, si unirà alla propria collettiva Immagine divina. L'“Ultima Immagine”, frutto del lavoro di tutti i fedeli manichei attraverso la storia, compie le sorti del tempo e restituisce al divino la pienezza originaria. È questa l'idea centrale, il primo e autentico confronto che guida Jonas alla produzione del proprio mito. Questo rapporto diviene palese nelle righe successive del saggio: si tratta ora, infatti, di calare questa struttura mitica originaria in uno spirito che non è più quello gnostico, al quale appartiene, ma quello moderno, del quale il saggio si occupa. Gli aggiustamenti necessari, passati rapidamente in rassegna, accompagnano il lettore alle soglie del racconto mitico. Per quanto frutto di un'esistenza lontana, e, anche se non irrimediabilmente, diversa, “il simbolo dell'intera analogia può parlare a noi”⁷³. Tutto ciò mostra in modo piuttosto evidente come sia di provenienza gnostica la matrice che permette a Jonas di confrontarsi con lo spirito moderno e di offrire così un supporto alla propria proposta. Passando al setaccio della modernità le impurità dovute alla differenza di contesto culturale, ovvero i passaggi legati a questioni dottrinali dello gnosticismo (dualismo e anticosmismo, motivi della caduta divina e escatologia), la gnosi viene accolta come termine costruttivo di un dialogo la cui conclusione è quella “credibile invenzione”⁷⁴ di cui ci si sta occupando.

Ad eccezione dell'immagine del Libro della Vita, peraltro elaborata piuttosto agilmente, non c'è traccia in questo saggio di una dimensione eminentemente ebraica. Se non si fa parola di mistica, di Luria e dello *Tzimtzùm*, anche il tema di Auschwitz e dello sterminio, così fondamentale per la ri-contestualizzazione dell'84, compare in due momenti del saggio, ma

73 Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 87.

74 Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 88.

privo della sua specificità ebraica, ovvero come evento inaudito che coinvolge l'umanità intera e le sue sorti⁷⁵. Se ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* il contesto è innanzitutto ebraico, l'ambito di significato a cui qui ci si riferisce è metafisico, filosofico. In questo senso si è parlato, prima, di veste ebraica: sicuramente il mito si presta ad una lettura che fa della stella di David il proprio punto cardinale e, come un vestito fatto su misura, si adatta al corpo della riflessione, esaltandone ogni aspetto; tuttavia, necessariamente, copre qualcosa di precedente, e non si può evitare di confrontarsi con tale oggetto qualora si voglia portare alla luce i travagli del pensiero che hanno portato Jonas all'elaborazione del mito.

Alle spalle dell'evidente contesto ebraico avanza pretese un nuovo livello di lettura, che spinge fin dentro alle dinamiche originarie di questo tentativo filosofico. Non è difficile mostrare come sia l'immensa distesa dello gnosticismo ad offrirsi ora allo sguardo. Nell'immagine gnostico-manichea Jonas trova un termine di dialogo centrale, e lavorando su questa idea, per così dire declinandola nel tempo indagato, ottiene la chiave di volta della propria proposta. Questo processo evolutivo, inevitabilmente perduto nella conferenza dell'84, era tuttavia riconoscibile qui, come osserva Rudolf Bultmann, secondo il quale l'idea centrale che tiene uniti uomo, mondo e Dio nel mito dell'ex allievo ha in sé i caratteri inconfondibili della gnosi⁷⁶. Ciò non significa, tuttavia, che nella *laudatio* non sia possibile riconoscere il terreno gnostico che nutre tutta quanta la riflessione. Un segno di tale rapporto emerge nel momento in cui Jonas svolge una sorta di bilancio che coinvolge il proprio mito e la tradizione teologica ebraica. I momenti analizzati in queste pagine riguardano tutti le qualità del Dio protagonista del racconto in rapporto al Dio tradizionale ebraico. Gli attributi su cui Jonas sceglie di soffermarsi, cioè la sofferenza di Dio, il divenire di Dio, e la partecipazione di Dio alle sorti del mondo, la quale però si realizza non in un intervento diretto e personale, ma nell'affidarsi al giudizio e all'azione di un altro ente, sono tutte qualità familiari per la

⁷⁵ Cfr. a riguardo la nota 68.

⁷⁶ Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 101.

speculazione gnostica, e Jonas le aveva incontrate e ne aveva studiato la logica a suo tempo. È noto infatti come fin dal seminario neotestamentario di Bultmann a Marburgo lo gnosticismo s'imponga all'attenzione storica e filosofica di Jonas, non abbandonandolo più (con discontinuità, ovviamente) per il resto della sua carriera. La ricerca sulla Gnosi, nelle sue innumerevoli forme, monopolizza i primi decenni della produzione filosofica dell'autore. Il fatto che la prima pubblicazione del dopoguerra che non tratti di gnosticismo sia proprio la raccolta di saggi in cui è contenuto *Immortalità ed Esistenza Odierna* esibisce già a livello intuitivo il terreno nel quale sono germogliate le riflessioni in quest'opera esposte.

Ci sono motivi per credere, dunque, che lo studio della gnosi contenga ben più di quanto, a prima vista, possa apparire. È innanzitutto nel confronto con lo gnosticismo che Jonas incontra e affronta i temi della comprensione mitica del mondo e della possibilità di pensare una caduta divina, un perdersi del principio supremo nel mondo e un suo ritrovarsi grazie al coinvolgimento e alla partecipazione dell'uomo al proprio dramma; e di concepire una salvezza che deve essere compresa in questo mondo, qualunque sia poi il valore del cosmo nell'economia generale dell'essere. Se queste considerazioni sono corrette, l'analisi dell'idea di gnosticismo che Jonas trae dal proprio lavoro potrebbe custodire in sé il contrasto intimo che determina la problematica fondamentale del pensiero del filosofo, così come emerge ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*.

Si potrebbe pensare, a questo punto, che tra mito jonasiano e Qabbalà luriana non rimanga che un rapporto di mera coincidenza. Questo è certamente possibile, come dimostra il caso in ambito eretico cristiano della somiglianza del mito con le idee del "patropassianismo", di cui abbiamo notizia grazie ad una lettera indirizzata a Bultmann, e pubblicata in appendice al volume italiano *Tra il Nulla e l'Eternità*. La critica cristiana ha infatti puntualizzato come la struttura del racconto di Jonas permetta di classificarlo come "un mito dell'incarnazione su

base non trinitaria”⁷⁷, e che gli esponenti del patropassianismo sostenevano che non fosse il Figlio, ma il Padre il soggetto autentico della passione. Per stessa ammissione di Jonas questo precedente culturale non era noto al momento della elaborazione del mito; si tratta dunque di un caso. È improbabile, però, che questo sia anche il caso della Qabbalà luriana, che Jonas doveva aver già avuto occasione di conoscere al momento della stesura del saggio del 1962. In ogni caso, la semplice coincidenza può fare posto ad una causalità più stringente, che riconduca la vicinanza tra i due pensieri ad una origine comune per il nostro discorso piuttosto significativa.

Il ricchissimo mondo della mistica ebraica è stato dischiuso alla considerazione scientifica solo recentemente, grazie all'opera di Gershom Scholem, di cui Jonas era un lettore assiduo e appassionato. Sappiamo, da più punti dell'opera jonasiana, che il lavoro di Scholem fu sempre stimato e adottato come bussola nell'acquisizione della conoscenza del tema della tradizione mistica ebraica⁷⁸. Molto spesso, qualora l'argomento trattato richieda un confronto con la tradizione ebraica, Jonas ricorre agli scritti di Scholem: così nel saggio sul *Canto della Perla*⁷⁹ e sulla presunta origine ebraica dello gnosticismo in polemica con Quispel, dove discute le tesi dello scritto *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*⁸⁰, oppure in più punti di *Gnosi e spirito tardoantico*, in cui ci si confronta con i contenuti del pensiero mistico ebraico⁸¹; e infine proprio laddove la Qabbalà diventa un termine di dialogo diretto, cioè nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, al momento di introdurre la teoria dello *Tzimtzùm*⁸².

77 Cfr. HANS JONAS, *Tra il Nulla e l'Eternità*, cit., pg. 109.

78 Una citazione su tutte. Mentre si discute dell'esistenza di scritti ebraici di carattere gnostico che ne rappresenterebbero la nascita, Jonas afferma: “E qui mi fido del mio amico Scholem: se lui, con il suo appassionato desiderio per ciò che è eterodosso e aberrante, il suo fiuto fine per ogni sua traccia e la sua conoscenza unica di questo campo, non è riuscito a riportare da questa caccia neppure un esempio di quel tipo di “eterodossia”, sono convinto che non ne esistano”, cfr. HANS JONAS, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. 1079).

79 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. 1064-1083: *Il Canto della Perla: studio di un simbolo e della presunta origine ebraica dello gnosticismo*.

80 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965. Quanto detto in questo libello è oggetto della trattazione del cap. II de *Le grandi correnti della mistica ebraica*.

81 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. 364, 479, 825, 1071, 1074, 1077, 1079-80, 1082.

82 Cfr. HANS JONAS, *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 37.

Questi brevi cenni siano sufficienti a rendere l'influenza che le ricerche di Scholem esercitavano su Jonas.

Le idee di Scholem su Luria e sulla scuola di Safed convergono in una tesi molto interessante. Al di là della ricostruzione storica della genesi della mistica di Luria, ciò che importa in questa sede è il termine culturale con il quale Scholem mette in comunicazione la speculazione luriana. L'orizzonte religioso che con più evidenza sembra essere avvicinabile alle idee e all'espressività luriana risulta essere l'universo dello gnosticismo. Prima di tutto, una somiglianza innegabile è riscontrabile nella forma tramite la quale la mistica luriana dà voce ai propri contenuti: questi vengono comunicati attraverso un discorso mitico che trasmette agli ascoltatori il resoconto del dramma che il divino vive in prima persona. Che Luria fosse consapevole della similarità della propria speculazione con i miti gnostici o meno, il mito cosmogonico, in cui la dottrina dello *Tzimtzùm* occupa il ruolo centrale, ha i connotati della speculazione gnostica: “l'intima struttura del suo pensiero mostra la più stretta affinità con la gnosi”⁸³. Così anche viene fatto notare come il concetto di *Reshimu*, traccia di luce divina rimanente nello spazio ormai abbandonato da Dio, abbia un corrispettivo puntuale nell'opera dello gnostico Basilide. È ancora innegabile la vicinanza tra la dottrina della *Sheviràth hakelim*, la “rottura dei vasi”, e i vari miti di ambiente gnostico che trattano del dramma divino dell'incidente, il quale conduce alla dispersione della sostanza divina al di fuori del Pleroma, nel mondo inferiore, e alla conseguente reintegrazione escatologica dell'unità trascendente, che trova un contrappunto sorprendente nella dottrina mistica ebraica del *Tiqqùn*. Dal momento che l'impostazione strutturale risente di questa affinità, il carattere gnostico si trasferisce a tutto il pensiero mitologico di Luria, tanto da permettere a Scholem di affermare che “tale sforzo culmina in una nuova forma di mitologia gnostica. (...) È come se si leggesse uno di quei miti con i quali Basilide, Valentino o Mani cercavano di rappresentare il dramma cosmico, solo che però in questo caso è un mito più complesso di quelli dei sistemi

83 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pg. 270.

gnostici”⁸⁴; e la condivisione della medesima logica apre la possibilità allo scoprimento di numerose analogie ad ampio raggio, secondo le quali si può sostenere che “il carattere gnostico di questa (luriana, *n.d.r.*) psicologia e di questa antropologia è evidente. La struttura dell'antropologia di Luria corrisponde essenzialmente a quella della sua teologia e cosmologia”⁸⁵. Se allora è reale la similitudine con le dottrine manichee e gnostiche, “un'affinità la cui evidenza non può sfuggire allo storico delle religioni”⁸⁶, i cui elementi salienti, come visto, sono la drammaticità del mito cosmogonico e “la teoria delle scintille o particelle di luce disperse”⁸⁷, “uno studio più particolareggiato del sistema di Luria sarebbe di notevole interesse anche per lo studioso della gnosi: perché quel sistema – sia nel complesso che nei dettagli – può essere considerato come un caso esemplare di un modo di pensare tipicamente gnostico”⁸⁸. Queste parole gettano nuova luce sulla ripresa da parte di Jonas delle idee della scuola di Safed: potrebbero essere state un suggerimento. Il rapporto tra la mitopoiesi jonasiana e la mistica dello *Tzimtzùm* sembra ora essere, più che un incontro, un riscontro. La dimensione originaria che entrambi i tentativi mitologici condividono, e che allo stesso tempo è la ragione della loro vicinanza, è l'immenso oceano culturale del fenomeno gnostico.

È chiaro quindi come l'incontro tra lo sforzo mitopoietico jonasiano e la speculazione mistica luriana sia piuttosto naturale. Entrambi gli indirizzi sono figli dello stesso movimento culturale, e come fratelli condividono la medesima struttura. Che il rapporto tra le due proposte non sia di derivazione diretta, ma che sia proprio la gnosi il comune denominatore che rende il confronto tra le due teorie così sorprendente, può essere un dato assunto ad ulteriore conferma del fatto che è all'interno della riflessione sulla gnosi e del suo studio

84 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pg. 278.

85 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pg. 286.

86 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pg. 287.

87 Cfr. *Ibid.*

88 Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., pg. 288.

approfondito che diventano chiari gli estremi di un problema che caratterizzerà il domandare e il rispondere di Jonas. Bisogna ora rivolgersi all'analisi del concetto di gnosi che Jonas trae dalla sua più che decennale ricerca, accompagnarlo nella ricostruzione di questo sfaccettato fenomeno culturale e mostrare come esso assuma il ruolo di termine di confronto vivo e attivo nella posizione e nella comprensione profonda del problema che nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz* troverà piena trattazione, il problema del male in prospettiva metafisica.

4. La struttura della speculazione gnostica

Per comprendere il rapporto che intercorre tra la dottrina mistica dello *Tzimtùm* e il recupero che di essa Jonas propone, è necessario considerare i suoi lavori sullo gnosticismo. L'interesse per il fenomeno culturale gnostico, come detto sopra, ne monopolizza i primi anni di lavoro, e contribuisce in modo innegabile alla sua formazione filosofica. È propriamente filosofica, infatti, la prospettiva con la quale Jonas si avvicina alla speculazione gnostica: smarcandosi dai tradizionali temi critici, volti più che altro allo scoprimento di origini cronologico-geografiche e linguistiche tramite uno studio filologico delle fonti, l'interesse nuovo che qui emerge è votato alla ricostruzione dell'universo gnostico nella sua pluralità, e tende a presentare, in una visione d'insieme, un materiale estremamente instabile, sempre pronto ad esplodere nella varietà delle sue elaborazioni⁸⁹. Quindi, all'interesse per la particolarità della testimonianza letteraria nella sua irriducibile singolarità e al suo studio tecnico si sostituisce l'obiettivo di elaborare un principio unico e comune che, grazie alla sua adattabilità, permetta allo studioso di orientarsi con successo nella messe delle fonti⁹⁰, e di orientare a sua volta queste ultime secondo uno schema organico di sviluppo storico-concettuale.

⁸⁹ La particolarità dell'indirizzo di ricerca è coscientemente riconosciuta da Jonas: "Quando molti anni fa, sotto la guida di Rudolf Bultmann, mi accostai per la prima volta allo studio dello gnosticismo, trovai un terreno ricco dei frutti concreti della filologia e della sorprendente messe del metodo genetico. A tutto ciò non avevo la pretesa di aggiungere alcunché; il mio scopo, alquanto diverso dalla ricerca precedente e che tuttora continua, ma che può essere di complemento ad essa, era di natura filosofica: comprendere lo spirito che parla per mezzo di queste voci e alla sua luce ricostruire un'unità intelligibile dalla molteplicità ingannevole delle sue espressioni." cfr. HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, Sei, Torino 2002.

⁹⁰ Le fonti analizzate da Jonas sono sistemate in classi secondo affinità interne. Le classi sono le seguenti: un gruppo greco-pagano, un gruppo greco-cristiano, un gruppo orientale. Per una rassegna, a titolo puramente orientativo, si sappia che le fonti secondarie, o indirette, provengono in massima parte da scrittori polemici cristiani, che combattevano la gnosi e il manicheismo come eresie; altre notizie si trovano nella letteratura misterica, rabbinica e islamica tardo-antica. Fonti primarie sono invece i libri sacri dei Mandei, i testi copto-gnostici più che altro riconducibili alla scuola valentiniana, i papiri manichei sempre in copto, i cosiddetti *frammenti di Turfan*, anch'essi manichei ma in turco e in persiano, e altri due testi a loro affini in cinese. A ciò si aggiunga il *Corpus Hermeticum*, in particolare il primo trattato, noto come *Poimandres*, e alcuni vangeli apocrifi, uno tra gli altri gli *Atti di Tommaso*. Questi pochi cenni bastino a rendere l'ampiezza e la diffusione del fenomeno gnostico. I testi della biblioteca di Nag Hammadi, di cui Jonas non ha potuto usufruire interamente per le vicende poco onorevoli che ne hanno ritardato la pubblicazione, sono oggetto di una apposita appendice, aggiunta alla terza edizione (del 1964) dell'opera maggiore e rielaborata anche in *Lo Gnosticismo*. Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 23-28, 515-587 e *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 57-62, 306-334.

Da filosofo dunque, e non da filologo, Jonas si accosta allo gnosticismo: la sua attività di ricerca vuole cogliere lo spirito che si esprime nelle modalità indagate, la risposta che un senso storico elabora davanti all'emergere di bisogni inediti. Ovviamente tale approccio non sostituisce l'altro, ma in qualche modo lo include, nello sforzo di concedere una veste unitaria ad un materiale la cui refrattarietà ha fatto disperare persino della possibilità di elaborare un criterio certo per distinguere gli autori gnostici dagli altri⁹¹. Specularmente, alla soluzione sincretistica (naturale per l'approccio filologico) che sosteneva una genesi puramente accidentale delle produzioni gnostiche, riducendo il movimento culturale ad una semplice rielaborazione libera di materiali disparati (iranici, greci, giudei, cristiani); e a quella degenerativa, che lo dipinge come mera corruzione di un messaggio ortodosso dal quale deriverebbe, mancando di consistenza propria⁹², Jonas sostituisce una tesi funzionale determinata: le produzioni gnostiche, cioè, sarebbero sì una reinterpretazione di materiale preesistente, ma condotta secondo un principio organizzativo coerente, e soprattutto originale, dotato di dignità propria⁹³. Essendo possibile riferirsi a un principio ermeneutico in grado di

91 Come dice Manlio Simonetti nella sua Presentazione a HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 7-8: “gli studiosi moderni non riescono a mettersi d'accordo in merito ad una definizione soddisfacente del fenomeno gnostico, tale cioè da rilevare tutti e solo quei caratteri per cui una determinata manifestazione del pensiero religioso e filosofico dell'antichità possa essere definita a ragione gnostica”. Simbolo di tale difficoltà sono gli atti di un colloquio tenuto a Messina, a cui anche Jonas prese parte, dove vennero discusse proprio le questioni legate all'origine e alle fattezze caratteristiche dello gnosticismo, cfr. *Le origini dello Gnosticismo: Colloquio Di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e Discussioni Pubblicati a Cura Di Ugo Bianchi*, E.J. Brill, Leiden 1967. Jonas, coerentemente con il suo principio inclusivo, tratterà come gnostici anche autori come Marcione, Origene, Filone Alessandrino e Plotino, scelta che gli sarebbe costata non poche critiche.

92 Le maggiori teorie sull'origine del fenomeno gnostico sono le seguenti: 1) una sintesi tra cristianesimo e ellenismo (Harnack, Schaeder), 2) un rinverimento del sincretismo dovuto all'emergere del cristianesimo (Bousset, Reitzenstein), 3) un prodotto derivato dall'astrologia babilonese (Anz), e 4) soluzione che ultimamente sembra avere la meglio, una rielaborazione rivoluzionaria dell'ebraismo (Quispel).

93 Questo non significa che Jonas si ritenga superiore al problema dell'origine, di cui anche propone una teoria genetica propria. In breve, lo gnosticismo sarebbe un prodotto sì di provenienza orientale, ma di un Oriente che ha conosciuto la conquista e il fascino dello spirito greco cosmopolita e razionalizzante. Dopo una prima fase di oscuramento e silenzio (approssimativamente dal periodo dei regni dei diadochi agli inizi del cristianesimo), in cui gli orientali si esprimevano adottando la tipologia di discorso della grecità mentre i materiali autoctoni, ridotti al segreto e all'oscurità, subivano un ripensamento così profondo da indurre Jonas a parlare di periodo di preparazione e incubazione; dopo ciò, lo spirito orientale avrebbe conquistato un ruolo da protagonista nella scena culturale, appoggiandosi a dinamiche già in atto nel vasto mondo ellenistico (come l'incremento dell'interesse per i culti misterici e la dimensione religiosa) e immettendo nuova linfa vitale nelle strutture ormai fossilizzate del pensiero classico. In questo processo avrebbe giocato un ruolo importante anche la tendenza sincretistica propria dello spirito religioso orientale: essa avrebbe infatti contribuito a separare i diversi prodotti culturali dalla loro area nativa, rendendoli così più astratti e di conseguenza adatti ad una loro utilizzazione orientata da un principio vitale nuovo. A questo processo carsico dei contenuti propriamente orientali corrisponde una interpretazione in quattro tappe della cultura ellenistica, scandite da un volatilizzarsi sempre più

supportare la diversità delle fonti, ogni riduzione di questo fenomeno a una dimensione altra non permetterebbe di cogliere l'intensa potenza e il reale significato dello gnosticismo. È questo uno dei momenti più innovativi della critica jonasiana. Laddove ci si rifiutava di riconoscere un'origine unitaria, e persino si negava l'esistenza di una definizione soddisfacente dello gnosticismo, Jonas propone una vigorosa visione sintetica che fa dello gnosticismo il segno riconoscibile di un'epoca intera, la tarda antichità. Se si vuole capire cosa significhi lo gnosticismo per Jonas, bisogna quindi accettare il suo progetto scientifico e assumerne gli intenti: deve essere concessa la possibilità di un'esemplificazione della struttura del pensiero gnostico, ferma restando la coscienza del fatto che si tratta di una semplificazione relativa a prodotti culturali tra di loro anche molto eterogenei⁹⁴. Vediamo allora in che modo il lavoro del filosofo permetta l'elaborazione di uno schema concettuale del pensiero gnostico. Seguendo le indicazioni dell'autore, si esporranno prima i caratteri propri del principio unitario, ovvero lo spirito, la condizione esistenziale dell'uomo gnostico⁹⁵; dopodiché si illustrerà la visione mitica del mondo da questo prodotta, come teoria generale dell'essere in grado di situarlo e di orientarlo; infine, tratteremo il tema della missione che la strutturazione mitica della realtà pone all'uomo, ovvero il lato escatologico della dottrina⁹⁶.

accentuato della forza vitale che animava la cultura greca e del suo lento ma inesorabile mutarsi in religione ellenistico-pagana. I due movimenti si sposano in un circolo virtuoso che fiorisce nello gnosticismo. Il rapporto di fusione complessa tra gli apporti ellenici e orientali nella costituzione del fenomeno dello gnosticismo è analizzato da Jonas tramite la ripresa del concetto spengleriano di *Pseudomorfosi*, che permette di rendere la reciprocità tra i due influssi. Si veda, a riguardo: HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 23-47 e *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 43-120.

94 La concessione di questa possibilità ermeneutica, d'altra parte, trova solide basi nell'opera dell'autore. Ben conscio del fatto che parlare di gnosticismo significa parlare di una astrazione, e pur notando come l'individualismo intellettuale e l'invenzione mitopoietica fossero qualità apprezzate in ambiente gnostico, il fine di Jonas è quello di delineare un "mito di base" dalla considerazione sinottica delle fonti. Qui si segue il tentativo proposto in HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, cit. pg. 62-67.

95 L'intenzione dell'intero capitolo è quella di restituire un'immagine della riflessione jonasiana sullo gnosticismo e di isolare, all'interno di essa, una struttura di pensiero che ci serva d'ausilio qualora vorremo determinare l'influsso che lo studio della gnosi esercita nella formazione e nella maturità del filosofo. Vale a dire che ci concentreremo, in questa sede, unicamente sul risultato della sua ricerca, e non sui suoi presupposti. I presupposti, non solo metodologici ma anche *latu sensu* filosofici senza i quali quest'opera non sarebbe stata possibile, emergeranno come risultato della nostra analisi e saranno oggetto del capitolo successivo.

96 In più momenti del suo lavoro Jonas utilizza questa struttura per riassumere la componente basilare dello gnosticismo. Egli, per essere precisi, distingue cinque momenti all'interno del mito: Teologia, Cosmologia, Antropologia, Escatologia e Etica. Per ragioni di comodità espositiva, tratterò teologia e cosmologia insieme, e accennerò alla questione dell'etica gnostica durante la discussione dell'escatologia.

4.1. Lo Straniero

Abbiamo visto poco fa come Jonas, grazie ad un approccio nuovo, riesca ad andare oltre alla soverchiante eterogeneità delle fonti gnostiche e a proporre una prospettiva d'analisi unitaria. Come sempre accade, per ricondurre una molteplicità di fenomeni ad una struttura fondamentale è necessario rinvenire un principio, la cui applicazione al materiale garantisca la formazione di una totalità coerente, che sappia riconoscersi nell'idea unificatrice così come quest'ultima sia in grado di ritrovare se stessa in lei⁹⁷. È giunto il momento di presentare questa funzione sintetica. La tesi qui avanzata pone, alla base delle varie forme tramite cui lo gnosticismo si dà a conoscere, un atteggiamento comune nei confronti dell'esistenza e del mondo. Solo riferendoci alle condizioni di esistenza di una particolare umanità, che si è trovata a vivere in un determinato momento storico, possiamo riscontrare un carattere ricorrente che permette di discernere e qualificare le produzioni gnostiche. Ma quali sono le proprietà che determinano lo spirito gnostico, il principio attivo che si oggettiva nelle diverse fonti?

Jonas presenta in prima battuta il principio gnostico analizzando alcune ricorrenze linguistiche proprie delle fonti anche più diverse⁹⁸. Il linguaggio nel quale tale principio si oggettiva risulta essere, infatti, la miniera più preziosa d'informazioni concernenti la condizione stessa dell'esistenza che lo produce. Il linguaggio, inteso come specchio dell'atteggiamento nei confronti del mondo e del sé, illustra per natura gli attributi di colui che se ne serve e che

97 HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 79: "Le analisi fin ora condotte non lasciano alcun dubbio sul fatto che con tale «principio originario» si intenda un fattore provvisto di un contenuto pieno e capace di produrne nuovo, che include cioè già in sé, oltre la forma di interrogazione del mondo, anche il contenuto fondamentale della risposta".

98 In verità, le fonti che Jonas utilizza in questa sede sono più che altro mandee, scelte per il loro straordinario stato di conservazione, per la loro ampiezza e significatività, e infine per il fatto che l'influsso ellenizzante risulta qui praticamente assente, lasciando così spazio ad un contenuto certamente grezzo, ma anche genuino. Quanto detto in questa sezione, tuttavia, non è altro che ciò a cui verranno in un modo o nell'altro ricondotte tutte le testimonianze, provenienti da ambienti tra loro anche molto lontani e nello spazio e nel tempo, di cui Jonas si occupa nella sua opera.

tramite esso si dà, consapevolmente o no, una forma. Le indicazioni da questo veicolate non sono ricavabili solamente dal contenuto oggettivo del discorso, ma si manifestano anche tramite la sua qualità espressiva (ovvero “come” un certo messaggio viene espresso), momento in cui si mostra con maggiore evidenza “la situazione ontologica e le modalità particolari della sua richiesta rivolta al mondo e della sua espressione di sé”⁹⁹. Nel linguaggio si apre la possibilità di determinare il principio attraverso il quale, ritornando al linguaggio, sarà possibile ricostruire il fenomeno gnostico come totalità¹⁰⁰; questo procedimento garantisce l'attinenza del principio al materiale, essendo emerso da esso, e allo stesso tempo ne giustifica l'applicazione. Il *logos* gnostico, come “modalità propria di autoespressione di quell'epoca”¹⁰¹, è la porta attraverso la quale si mostrano i caratteri fondamentali del principio gnostico.

La dimensione semantica che, ad una prima considerazione degli scritti gnostici, colpisce gli occhi del lettore, è sicuramente quella atta ad esprimere il senso di estraneità. Parole come “straniero”, “sconosciuto”, “altro” compaiono con una frequenza che non può passare inosservata. Se l'insistenza su questa area di significato è così evidente, altrettanto determinante deve essere il suo correlato esistenziale, ovvero la condizione di vita che ne provoca l'espressione. Di conseguenza, è proprio il senso di estraneità a rappresentare la cifra dominante dell'esistere gnostico: questa è l'esperienza originaria che segna il suo spirito più nel profondo. Ma cosa significa estraneità? Che cosa si intende qui con essere straniero?

Lo straniero è colui che lascia il proprio luogo origine, la patria, e si avventura per strade nuove, sconosciute. Egli non appartiene al luogo nel quale si trova, e non si trova nel luogo al quale appartiene. Vive l'impossibilità attuale dell'appartenenza. Di conseguenza agli occhi dell'autoctono appare come qualcosa di estraneo, sconosciuto, e quindi di misterioso e

99 HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 138.

100 La ciclicità qui innegabilmente presente, analoga a quella che contraddistingue l'ermeneutica storica in generale, non è colta come ostacolo insuperabile ad ogni comprensione dei prodotti storici, ma come necessità interpretativa che non costituisce un problema logico. Si veda a riguardo HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 38-39, 1039-1040.

101 HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 140.

inquietante. Lo straniero è impenetrabile nella sua diversità; diversità che è radicata nel suo intimo, e che egli sperimenta quando, rivolgendosi all'esterno, incontra solo un mondo minaccioso e sconcertante. Egli vive il “destino del forestiero”¹⁰². Dominato dall'angoscia e dalla nostalgia, egli rischia di perdersi nell'elemento estraneo: se si sforza di conoscerlo, se si accasa, smarrisce la memoria della propria patria, si abbandona alla terra straniera e dissolve la propria, vera, identità. Solo la reminiscenza dell'origine, del luogo dal quale il viaggio ha preso inizio, permette allo straniero di riconoscersi come tale, di risvegliare la nostalgia di casa. È l'appartenere ad una assenza che definisce lo straniero, conferendogli allo stesso tempo un motivo di rispetto, e di onore. Il suo essere di un altro luogo gli concede una posizione di superiorità: egli è duplice, più complesso di chi è a casa propria, e come tale custodisce un segreto inattaccabile, sconosciuto ed incomprensibile per gli altri. La negatività del non essere presso di sé è controbilanciata dalla interiore superiorità che lo sradicamento conferisce; è da questa direzione che si sviluppa il carattere sacro dell'estraneo, dell'ultraterreno.

Ora, questa esperienza è tanto cruciale per lo spirito gnostico che diventa qualità ontologica. L'intero universo gnostico, e di conseguenza lo stesso Dio, è caratterizzato secondo i momenti concettuali dell'estraneità¹⁰³. Meglio ancora, il concetto di Straniero, e la dinamica di allontanamento, smarrimento, risveglio e ritorno contiene in sé la struttura fondamentale dell'intera speculazione gnostica. Il principio unificante, la qualità fondamentale che definisce ogni espressione gnostica, è allora il senso di estraneità, di non-appartenenza ad un “qui” opposto alla netta sensazione di venire da un “là” a cui si vuole far ritorno.

102 HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 143.

103 Non è inusuale, nelle dinamiche mitologiche gnostiche, questo dispositivo espressivo attraverso il quale diversi livelli di realtà si corrispondono analogicamente, dando vita ad un gioco di specchi molto interessante, e molto dettagliato. Per esempio avremo occasione, più avanti, di vedere come l'uomo inferiore sia immagine del cosmo, del mondo inferiore; ma quest'ultimo, opera del demiurgo ignorante, viene plasmato ad imitazione del mondo divino, così come l'uomo terreno è creato a somiglianza dell'Uomo divino, una delle ipostasi pleromatiche che svolge un ruolo attivo nel dramma della caduta. Il tema del riflesso e del rapporto degradante di copia-modello, che però, se percorso inversamente, è ritorno del caduto al proprio vero sé, e profondamente radicato nella mentalità gnostica. Un esempio di tale segreta corrispondenza che la gnosi è capace di rivelare si ha nella formula di apertura degli scritti mandei, dove è la Vita, ovvero il principio divino, ad essere chiamata straniera; cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 142.

Al concetto di estraneità sono strettamente legati due altri temi. Sarebbe meglio, anzi, parlarne come di un medesimo nucleo fondamentale: infatti ineriscono così intimamente alla dimensione di senso dell'estraneità che non è possibile parlarne se non come suoi attributi essenziali. Il primo di questi concerne il rapporto tra lo straniero e il mondo nel quale si trova ad abitare. La relazione che intercorre tra il soggetto gnostico e il mondo prende il nome di anticosmismo. Il sentimento di non-appartenenza che, come vedremo, troverà nell'elaborazione mitologica la propria origine e le proprie ragioni ontologiche, si manifesta nella vita effettiva dello gnostico come un senso di profonda repulsione per tutto ciò che esiste. Egli vive in uno stato di insicurezza e di paura; teme il mondo come oggetto estraneo e maligno, e teme l'effetto che questa entità perversa è capace di esercitare su di lui. Il mondo si popola di demoni, di creature malvagie che tentano l'uomo, sperduto e abbandonato. Dovunque si posino i suoi occhi, egli vede perdizione e rovina. Il rapporto con l'esistenza, di conseguenza, è segnato profondamente dall'angoscia: la vita terrena è la dimensione nella quale il singolo è estraniato da sé, la regione ostile che atterra e sconvolge il pellegrino. Allo stesso tempo, è l'ostacolo che lo separa dall'ambita patria. Lo gnostico muove i suoi passi in una regione ostile, che lo vuole imbrigliare nelle sue onnipresenti tele e trattenere presso di sé. Non può esistere, di conseguenza, nessun rapporto positivo con l'esistente, nessun recupero della mondanità: quest'ultima, distillato positivo della negatività, non può essere redenta.

Il secondo tema, senza il quale il precedente non sarebbe comprensibile, riguarda invece lo sfondo che rende possibile una simile dinamica. Se l'uomo gnostico è definito dal senso di estraneità e dall'anticosmismo, deve pur esserci una dimensione ulteriore che permetta, tramite contrasto, la genesi di questa sensibilità. In altre parole, estraneità e anticosmismo, essendo concetti di natura oppositiva, non possono sussistere senza un correlato più ampio che li determini come tali. Perciò, il principio fondamentale su cui ogni visione riconducibile

allo gnosticismo si basa è un profondo e irrinunciabile dualismo ontologico. Se la dimensione dell'esistente è pura ostilità, e la vita qui ed ora è senso di estraneità, deve esserci un termine caratterizzato in maniera opposta che dia spessore a questa negatività, ovvero una patria nella quale ci si realizza, dove la vita assume il suo significato più pieno. Questo ambito ultracosmico e in senso forte vero è il Dio della gnosi. Il dualismo teologico e cosmologico, come vedremo, è una colonna portante di ogni visione gnostica del mondo.

Per concludere, il principio fondamentale del pensiero gnostico, ovvero quell'unità esistenziale che permette di relazionarci alle fonti come ad un gruppo coerente e unitario di espressioni legate ad una esperienza di vita comune, è determinato dal senso di estraneità, i cui momenti essenziali sono l'anticosmismo come cifra caratteristica del rapporto con il mondo e il dualismo come struttura ontologica irrinunciabile.

4.2. Teologia e Cosmologia

Una volta inteso il principio vitale che si pone alle base delle diverse speculazioni gnostiche, possiamo procedere all'esposizione generale dell'universo nel quale questa forza interpretativa si esplica. Il pensiero gnostico si serve della dimensione del mito per rendere conto delle attuali condizioni dell'essere, e nello stesso tempo per situare il proprio interlocutore all'interno di un sistema di significati in grado di orientarne l'esistenza. Perciò il mito, come discorso sull'origine del tutto, è tanto discorso sul divino quanto discorso sul cosmo, ed è allo stesso tempo discorso sull'uomo e sulle sue possibilità di salvezza. Il mito è, quindi, il contenuto primario della gnosi, ovvero della conoscenza soterica, grazie alla quale il fedele può comprendere la reale condizione dell'essere e agire di conseguenza. Il mito, come discorso sul Tutto, su quel che è stato e su quel che sarà, è, in questo senso, la gnosi stessa¹⁰⁴.

Percorrendo lo svolgersi del mito nelle sue tappe fondamentali (teologia-cosmologia,

¹⁰⁴ Si veda a riguardo HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit. pg. 614-617.

antropologia, escatologia) si otterrà una visione di insieme sull'impalcatura generica ma essenziale di ogni speculazione gnostica.

Il mito prende le mosse dalla considerazione della vita di Dio. Egli è caratterizzato come assoluta trascendenza, rappresenta un'entità totalmente altra, ulteriore, perfetta in se stessa¹⁰⁵.

La perfezione insita nella divinità non è tuttavia di natura statica, bensì dinamica: si realizza in una serie discendente di emanazioni personali, spesso spiegate ricorrendo allo schema dialettico dello sdoppiamento dovuto all'attività intellettuale di pensante e pensato¹⁰⁶. Si producono così i mondi, anche detti “eoni”, che pur avendo luogo nel medesimo universo del primo Dio loro padre, il Pleroma, non hanno la possibilità di incontrarlo, e sentono così la dolorosa necessità costantemente frustrata di entrare in contatto con Lui¹⁰⁷. Si tratta, qui, di un processo di degradazione della perfezione divina: più l'eone è lontano nella serie delle generazioni, meno è potente, e pur essendo “divino” nell'essenza, lo è soltanto in modo deteriore nella sua effettiva esistenza. Si arriva così, attraverso un numero svariato di emanazioni, all'ultimo eone, punto cruciale per lo svolgimento dell'intero mito: esso è

105 I suoi nomi tentano, in qualche modo, di esprimere questa trascendenza: Silenzio, Abisso, Altro, Sconosciuto, Primo Principio, Primo Uomo, Progenitore, Spirito Padre. La trascendenza assoluta della prima divinità gnostica è un punto fondamentale e irrinunciabile. Questo dogma pone i teologi davanti al paradosso della significazione dell'ineffabile. Di conseguenza, si possono trovare nelle fonti gnostiche esempi della teologia negativa e superlativa nascente in quel periodo e la cui fortuna si sarebbe trasmessa nei secoli. Si veda ad esempio il barbelognostico *Apocrifo di Giovanni*: le prime pagine sono tutte dedicate all'impossibile descrizione del Primo Principio ultra-trascedente. Com'è ovvio, l'innalzamento continuo dell'idea di Dio oltre il mondo è strettamente connessa con la valutazione negativa di quest'ultimo, ovvero con l'anticosmismo. Se il mondo, la dimensione dell'esistente, è pura malvagità, il suo opposto divino non può esserne in nessun modo implicato. Questa idea di Dio rappresenta una delle più grandi novità del messaggio della gnosi: lo gnosticismo è innanzitutto la comunicazione di un Dio nuovo e sconosciuto. Essendo la negazione di tutto ciò che ha sussistenza nel mondo, Jonas riconosce nel Primo Principio i tratti di un Dio nichilistico. Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 334-344.

106 Quasi sempre le emanazioni derivate dal Primo Principio hanno nomi astratti ricavati dall'ambito gnoseologico o religioso: *Nous* (Mente), *Epinoia* e *Ennoia* (Pensiero), Prima Conoscenza da una parte, Cristo, Spirito, Gesù dall'altra. Uno schema spesso usato, oltre a quello per così dire noetico (si veda la speculazione di Simon Mago), è basato sull'idea del riflesso del soggetto divino nelle acque che lo circondano: l'immagine che queste restituiscono prende consistenza, e il processo pleromatico ha inizio (come nell'*Apocrifo di Giovanni* barbelognostico). Il tema dell'immagine, del riflesso come sdoppiamento e produzione di una pluralità ha molta fortuna nella speculazione gnostica: viene ampiamente utilizzato, per esempio, per l'esegesi analogica del passo biblico che si riferisce alla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, oppure in ambito setiano e presso i Perati per rendere conto della dispersione originaria delle particelle divine. Altre volte tuttavia, come nel caso del valentinianesimo, la pluralità pleromatica emerge da una imperscrutabile e improvvisa decisione divina.

107 Questo, e quanto detto sulla degradazione pleromatica, valga per la maggior parte dei sistemi, ovvero per quelli di area siro-egiziana. Un discorso a parte va fatto per il manicheismo, dove il mondo divino e il mondo delle tenebre sono cooriginari e nel primo regna una serenità pacifica, sconvolta solamente da un motivo esterno, ovvero l'attacco della potenza del male.

principio dinamico da cui ha inizio il vero e proprio dramma che affligge la divinità. L'Eone entra in contatto con un secondo principio, diverso dalla divinità, che ne corrompe la natura, lo trattiene presso di sé e lo separa dal mondo propriamente divino¹⁰⁸. Questo momento cruciale narra della caduta del divino, ed è presente in versioni molto varie tra loro; in particolare, è risolto tramite modalità diverse il problema della presenza del principio ostile, o quella delle motivazioni che hanno condotto alla caduta divina¹⁰⁹. In ogni caso, il dramma consiste nel fatto che un'appendice della divinità, per quanto esterna e degradata, si sia estraniata da sé e sia finita nelle mani di un principio antidivino, che la vuole trattenere ad ogni costo. Sono facilmente ravvisabili, in questa scena originaria e precosmica, i motivi che abbiamo poco sopra selezionato come peculiari dello spirito gnostico: il senso di estraneità della divinità caduta e il dualismo ontologico. Vediamo ora come si evolve la situazione, e come si generi l'anticosmismo caratteristico.

Una volta che parte del divino (significato spesso con metafore provenienti dall'ambito della luce) viene a trovarsi nelle mani della potenza negativa, ovvero delle tenebre, l'unico scopo di questo principio perverso è di trattenere presso di sé il nuovo acquisto. Sorge così il mondo, ossia il nostro universo, la tetra prigionia nella quale il divino viene frantumato e nascosto¹¹⁰. Il

108 A seconda delle diverse versioni e tradizioni, l'eone che conosce il processo di caduta e redenzione ha nomi ed è soggetto di esperienze diverse. In generale si può dire che esistano due principali protagonisti di questo evento cruciale: Sophia, l'ultimo eone emanato dalla sostanza divina che, risentita per la lontananza dal Primo Padre, per avventatezza e ignoranza si dà ad una creazione mostruosa e rompe la perfezione del Pleroma (Simon Mago, valentinianesimo, barbelognosi); e l'Uomo primordiale, che si invaghisce della propria immagine riflessa nella natura deteriore (Poimandres) o viene sconfitto nella battaglia contro le forze del male (manicheismo).

109 Jonas separa lo gnosticismo in due categorie principali, in base alla concezione metafisica dualistica che propongono. Una prima gnosi, di area siro-egiziana, il cui massimo risultato è il sistema valentiniano, produce la situazione duale all'interno di un unico processo divino: il dualismo è, per questa ragione, originato, interno alla vita di Dio. Differente da questa è la gnosi iranica, che ha in Mani il suo rappresentante migliore, la quale sostiene la presenza iniziale della duplicità ontologica: il suo dualismo è originario, e il dramma divino inizia con un atto di usurpazione violenta. Tra queste due, la gnosi siro-egiziana è considerata migliore da un punto di vista teoretico, poiché presenta una struttura concettuale più solida, meno arbitraria: ha in sé, e non fuori di sé, i motivi dello sviluppo della vicenda, mentre la gnosi iranica deve ricorrere a interventi esterni (l'aggressione, la violenza, l'usurpazione) per mettere in moto il dramma. In ogni caso, è la religione manichea ad avere avuto, storicamente, diffusione e successo più ampi, grazie anche alla sua specifica tendenza ecumenica e non elitaria.

110 La funzione del mondo come prigionia delle particelle divine è esaltata nel mito manicheo, dove una delle creazioni della Luce inviate per recuperare l'armatura dell'Uomo Primordiale sconfitto, lo Spirito Vivente, crea l'universo come macchina con la specifica funzione di estrarre la sostanza divina dispersa nella materia e reintegrarla al Pleroma. Quando un'altra emanazione, il Messaggero, dà il via alla rotazione delle sfere terrestri, la macchina viene messa in moto. Essa è simboleggiata dalla rotazione del sole e della luna, movimento di raccolta che colma i vascelli divini di sostanza di Luce e priva la Tenebra della sua energia vitale. In ogni caso, questa macchina non può recuperare quelle particelle che sono state nascoste nell'essere umano. È l'uomo il

pianeta nel quale viviamo è avvolto in sfere concentriche, e da queste è racchiuso. Esse hanno la funzione di separare il più possibile il mondo dalla realtà divina, rendendo così difficilissimo ogni contatto tra la sostanza di luce dispersa e il luogo al quale per natura appartiene¹¹¹. Nelle sfere dimorano i terribili Arconti, signori del mondo, guardiani delle porte che conducono al Pleroma. Essi rappresentano la Legge universale, mezzo tramite cui il loro volere si realizza nell'universo. Tutto ciò che è loro sottoposto è in loro potere: sono in grado di esercitare un controllo totale, agendo tanto sui corpi quanto sulle anime. Il dio creatore del mondo, il dio adorato dagli uomini ignoranti, non è che il loro capo, il tracotante e lui stesso ignorante demiurgo che, non conoscendo il vero Dio e la sua stessa origine, si proclama unico e onnipotente, e detta la legge mondana¹¹².

Si capisce come il mondo, per quanto sia frutto di un mescolamento di sostanza divina e centro finale della guerra tra la luce e le tenebre.

111 La funzione separativa delle sfere di cui il cosmo è composto porta, in alcuni casi, alla moltiplicazione del loro numero, così da rendere anche materialmente più tragico il senso di lontananza dalla patria proprio dello spirito gnostico. È con l'intento di rappresentare il carattere labirintico, molteplice e sconcertante dell'universo che Basilide contava fino a 365 cieli; nella *Pistis Sophia* diventano innumerevoli. Si consideri infine il fatto che questi cieli sono descritti come unità non solo spaziali, ma anche temporali: la via redentrice, l'ascesa soterica attraverso gli eoni arcontici è una risalita attraverso i mondi e le generazioni. Non si tratta solo di un immenso spazio da percorrere, ma anche di un abisso di tempo.

112 In questo dio minore, tracotante e malvagio, lo gnosticismo ha voluto riconoscere il Dio di Israele. La divinità della Bibbia è Signore della Storia, è apertura ad una dimensione storica piena, nella quale Dio incontra i propri figli, il popolo eletto. Tramite la comunicazione dei comandamenti e della rivelazione biblica in senso lato, Dio regola la vita del suo popolo, sacralizza la dimensione esistenziale. La fede nel Dio di Mosè trova la sua prima testimonianza nella vita effettiva del credente. Ciò che esiste, il mondo, è cosmo in senso letterale, è opera di Dio e quindi è cosa buona, bella. L'uomo, all'interno di questa sfera, è il punto in cui si corona il progetto divino. Tale interpretazione cosmica viene, in una maniera tutta caratteristica, innestata in una visione mitica più ampia, e (come accade anche per il concetto di *heimarmène*) ripresa nella sua struttura formale ma sconvolta, anzi capovolta, nel segno valutativo del contenuto. In accordo con l'anticosmismo dominante, il dio inferiore, che assume tutti gli attributi del Dio degli ebrei, è sì creatore e presenza legiferante e giudicante; ma è un dio caduto, malvagio e ignorante, e ciò che da lui viene generato rispecchia il suo fattore. In opposizione all'amore incondizionato della divinità trascendente, la legge del dio mondano diventa una tirannia opprimente e insopportabile, motivo di angoscia: *heimarmène*, appunto. Come detto poco fa, il movimento ermeneutico è caratteristico, e l'analogia gnostica lo stilizza alla perfezione. Mentre l'analogia tradizionale tende ad assumere un intento conservativo, traducendo il linguaggio mitico in pensiero concettuale senza alterarne il valore, nella speculazione gnostica il processo analogico ha lo scopo di ribaltare il senso consueto di una immagine ricorrendo all'ampliamento del suo contesto. Di conseguenza, i personaggi che si oppongono a Dio nella Bibbia (il serpente, Eva, Caino, Esaù, ma anche, in ambiente pagano, Prometeo in opposizione a Zeus) diventano, grazie al filtro gnostico - la cosiddetta "interpretazione pneumatica" -, gli alleati del Dio trascendente, i suoi araldi nel mondo: gli eroi della gnosi. È questo lo strumento che dà voce alla furia dissacrante rivolta al Dio d'Israele: gli arconti vengono chiamati con i nomi del Dio ebraico (*Iao, Sabaoth, Adonaios, Eloaios, Esaldaaios*), ma è soprattutto la figura di Jaldabaoth, il capo degli arconti, a testimoniare dell'accanimento contro il Dio di Mosè. Questa corrente trova il proprio campione in Marcione, scrittore nel quale la dissacrazione del Dio veterotestamentario raggiunge l'apice. È l'uso esclusivamente polemico del materiale ebraico, una degradazione unica nella storia delle religioni e perseguita indubbiamente con un certo perverso gaudio, che rende Jonas alquanto sospettoso relativamente ad una origine eminentemente ebraica dello gnosticismo. Su questi temi cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 299-307, 313-321, 1047-1048, 1055-1056, 1075-1078.

sostanza brutta, sia comunque di segno malvagio, essendo un progetto nato nella mente perversa del dio minore e costruito con l'intento cosciente di imprigionare l'energia divina dispersa. Esso è perciò antidivino, e funge da separazione e nascondimento dell'ulteriore realtà del Pleroma. Non esiste via mondana a Dio; Egli non può essere ritrovato nella natura, è estremamente altro, estraneo alla mondanità. La caduta precosmica di una propaggine di Dio e la creazione del cosmo come sua prigione formano il contesto dove compare il punto cardine sul quale ruotano le sorti del tutto: l'uomo.

4.3. Antropologia

Il ruolo giocato dall'uomo in questo dramma è fondamentale. Fino ad ora abbiamo assistito ad una progressiva degradazione del divino, terminante con la caduta del suo lembo più esterno in mano ad una potenza di segno negativo, che se ne appropria e la imprigiona nel cosmo. L'uomo accede a questa dinamica come momento di inversione del processo. Nell'umanità è inclusa la possibilità del riconoscimento della sostanza divina nel mondo, cosa che comporta immediatamente il compito di ricondurre questa scintilla smarrita alla sua patria. L'uomo è propriamente il campo di battaglia sul quale si gioca lo scontro finale tra le due potenze metafisiche. Ma da dove viene l'uomo? Che cosa gli permette di occupare un posto così importante nell'economia universale di ciò che è?

Innanzitutto l'uomo, come ente mondano, è una creazione delle potenze inferiori. In un modo perverso esso è anzi il culmine e il compimento del progetto creativo del demiurgo tracotante¹¹³. L'uomo è pensato come struttura perfetta per il nascondimento delle particelle

¹¹³ La creazione dell'uomo terreno è argomento di speculazione molto libero nelle fonti gnostiche, e non scevro di difficoltà. Bisogna innanzitutto ricordare la presenza di una sorta di filantropia nella teologia di questo fenomeno culturale, che porta l'uomo ad essere parte del tutto ben prima di comparire sulla scena come uomo terreno. Nel Poimandres, dove la speculazione sull'*Anthropos* è centralissima, si parla dell'Uomo Primordiale come fratello del Demiurgo – in questo caso entità positiva, inviata dal Primo Dio per mettere ordine nella massa tenebrosa e gemente che si è sviluppata nella Luce. Costui, emanazione precosmica e protagonista della caduta, non ha un ruolo ben definito nell'economia del divino, sembra essere stato creato per la sola gioia di suo padre. Egli manifesta la voglia di creare, viene mandato nel cosmo e si sente narcisisticamente attratto dall'immagine di

divine, ovvero per il fine unico dell'intera creazione. L'uomo è il vaso nel quale le potenze cosmiche celano la sostanza di luce che si sono trovati a possedere, sperando di trattenerla presso di sé in questo scrigno umano per sempre. Ciò significa che l'uomo, come creatura contenente una particella di sostanza divina, è duplice nella sua origine: parte mondano, parte extramondano. Perfetta immagine del mondo, l'uomo è essenzialmente una prigioniera, un ammasso di materia arcontica il cui unico scopo è quello di oscurare e ridurre a silenzio la divina presenza in lui. Su questa generale duplicità antropologica si innesta poi una concezione a tre principi, volta a esaltare l'abbandono e la tirannia che il singolo patisce nel mondo. L'uomo è composto, secondo tale interpretazione, da corpo, anima e spirito. L'ultimo, detto anche pneuma, altro non è che l'aspetto divino celato nell'uomo, e quindi tenuto nascosto

da corpo e anima¹¹⁴. Queste due componenti sono invece frutto dell'attività arcontica, e sé riflessa nella natura. La natura, a sua volta attratta dalla sua bellezza, si cinge a lui: il divino si mescola con la materia, e si consuma il misfatto. Da questa unione sacrilega nasce l'uomo terreno, che ne riflette la duplicità. Anche nel manicheismo l'uomo ha un ruolo precosmico e uno cosmico: l'Uomo primordiale è l'inviato della Luce che viene sconfitto nella prima battaglia contro le tenebre, mentre l'uomo terreno è l'ultimo tentativo delle forze del male di trattenere presso di sé le particelle di luce. Dopo l'invio della gnosi, tuttavia, questa prigioniera del divino si ritorce contro il proprio malvagio creatore e porta a termine il processo universale di raccoglimento della sostanza luminosa. Si consideri inoltre che molto spesso l'eccellenza dell'uomo all'interno del cosmo è spiegata dal fatto che la sua creazione è frutto di una imitazione scellerata, da parte delle potenze inferiori, di una figura divina intravista, come avviene nella tradizione barbelognostica: Jaldabaoth, il terribile signore del mondo, crea l'Adamo Psicico, base spirituale dell'uomo terreno, dopo aver origliato il messaggio divino (rivolto a sua madre) e aver prodotto, grazie alla gnosi acquisita, l'immagine del Dio Padre nelle acque. L'uomo, centro del messaggio religioso gnostico, unico baluardo della autentica realtà all'interno del mondo malvagio, trova la sua immagine unicamente laddove sta anche la sua patria: al di là del cosmo.

114 È una particolarità della speculazione gnostica quella di considerare la psiche come espressione delle potenze mondane. Rompendo con il senso comune riguardo alla *psyché* proprio del pensiero ellenico, l'anima diventa per gli gnostici un inquietante infiltrato, servo del volere delle potenze malvagie, che svolge il proprio compito di controllo fin dentro l'interiorità dell'uomo; rappresenta il lato morale della costrizione che grava sui figli del dio minore. L'anima è l'organo dell'apertura dell'uomo al mondo, è il canale attraverso il quale il mondo penetra nell'interiorità e l'interiorità si radica nel mondo. Questo aspetto peculiare della natura intellettuale dell'uomo non poteva passare inosservato al vaglio della gnosi: come strumento del rivolgersi fuori di sé dell'uomo, essa rappresenta una facoltà malvagia e pericolosa. La condanna della psiche si esprime nella sua genesi mitologica: come viene narrato nel *Poimandres*, l'anima consiste nei doni che l'Uomo primordiale deve, volente o nolente, accettare dagli Arconti durante la sua discesa verso il mondo. Così il principio divino viene reso parte dell'essenza inferiore e, avvolto da involucri psichici sempre più spessi (uno per ogni arconte, un totale di sette), perde ogni capacità di accedere di nuovo al nucleo divino con le proprie forze. La psiche è quindi simbolo dell'appropriarsi mondano del divino, addirittura precedente al corpo, che risulta essere solo il coronamento dell'impresa. In questo senso, nelle fonti, si parla di "anima dei pianeti" e del processo di ascesa salvifica come di un deporre le sette appendici, una per ogni sfera attraversata. La novità di questa teoria è ancora più impressionante se si tiene conto del fatto che l'anima, lungi dall'essere il centro nevralgico del soggetto singolo spontaneo, il luogo nel quale avviene l'autodeterminazione e dove si sente la libertà, diventa la casa di numerosi demoni, che la influenzano e la orientano a loro piacere. L'anima è il segno dell'eteronomia al quale l'uomo è sottoposto; "l'unità della persona è dunque inesistente e non è neppure più considerata un compito; l'io è un campo di battaglia tra potenze spirituali superiori che dominano anche l'accadere universale" (HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 264). l'anima è pura passività, "femminilità", in un mondo dominato da potenze aggressive e tiranniche. La durezza di questa visione tende però a smussarsi qualora diventa

rappresentano la sottomissione dell'uomo alla totalità della creazione malvagia. Provenendo dalle mani del Demiurgo e dei suoi seguaci, corpo e anima sono pienamente in loro potere. Essi agiscono su questi elementi, inducendoli a compromettersi sempre più indistricabilmente con il creato, così da soffocare ogni possibilità di risveglio e di influenza del pneuma. La legge di natura incatena il corpo ai bisogni, continuamente sollazzati dai piaceri senza freno che si offrono da ogni parte; la Legge di dio, fatta spesso coincidere con la legge del Dio ebraico (il quale, di conseguenza, viene degradato all'infame ruolo del Demiurgo), impone invece ordine e sottomissione alle anime, sottoponendole al terribile giudizio. Legge di natura e comandamenti divini formano insieme l'*heimarméne*, il destino oppressivo e insopportabile al cospetto del quale l'uomo è obbligato a chinare il capo¹¹⁵. La sua funzione è di coinvolgere l'uomo nella mondanità, di stordirlo e renderlo incapace di ascoltare la flebile voce, che pur è contenuta in lui, e che lo richiama alla propria natura divina. Egli vive nell'ebbrezza, nel

necessario inserire una classe ampia di uomini all'interno della dinamica religiosa. Quando, con il manicheismo, la gnosi aspira al posto di religione di massa, diviene urgente la necessità di stabilire lo statuto ontologico del fedele che non vuole convertirsi all'ascetismo più puro e rigido, cioè la gran parte degli adepti. Per loro viene allora elaborato il concetto di "uomo psichico", che certo non è al livello di perfezione spirituale del "pneumatico", ma non è nemmeno in quello di perdizione del "sarchico".

115 Il tema dell'*heimarméne* è fondamentale per la mentalità gnostica, e all'interno del sistema svolge il ruolo centralissimo di simbolo dell'oppressione tirannica che imprigiona l'uomo nel mondo. Inoltre, la sua caratterizzazione in termini di legalità permette la dialettica analogica che induce la speculazione gnostica ad individuare nel Dio di Israele, il Dio della Legge, nient'altro che il demiurgo inferiore (cfr. la nota 24). Le radici di questo concetto affondano nel contesto della religione astrale, molto diffusa nelle sue varie forme monoteistiche, panteistiche e politeistiche in tutto il mondo antico e tardo antico. Questo fenomeno religioso conosce il proprio apice in ambiente babilonese, dove viene elaborata una complessa visione dominata dalla tendenza a spersonalizzare il pantheon cosmico in favore di nozioni matematico-astronomiche, legalistiche. Nasce così l'idea di un rigido sistema di leggi che condiziona ogni evento. Con il passaggio da religione ad astrologia (presupposto del concetto di *heimarméne*), secondo Jonas appare sulla scena del mondo la prima vera forma di fatalismo. Lo gnosticismo, come principio innovatore, cambia segno agli elementi di questa visione e, smarcandosi tanto dallo spirito babilonese quanto da quello greco, interpreta le stelle come entità malvagie e meschine, tracotanti e tiranniche. Ecco sorgere il concetto di *heimarméne*, la vera arma degli Arconti tramite la quale controllano fin nel minimo particolare tutto ciò che da loro deriva, e a loro è sottoposto. Si assiste qui ad un ribaltamento completo del corrispettivo stoico, la *pronoia*, ovvero la Legge universale, il destino che regge le sorti del mondo, profondamente ed essenzialmente razionale, e che quindi si può chiamare Provvidenza. L'anticosmismo gnostico non può sopportare un simile concetto, a meno di mantenerne l'aspetto formale dopo averne sconvolto il contenuto: come legge universale e tutto determinante, ma perversa e maligna. Oppure, ad esempio in Marcione, si assiste ad uno scorrimento dei livelli: la *pronoia* diventa nome della assoluta bontà del Dio ultramondano, mentre la legalità naturale e psichica diventa *heimarméne*. Essa differisce anche dall'idea greca tradizionale di *Ananke*: mentre infatti la negatività e l'aspetto terribile di quest'ultima è legato alla reverenza che si prova davanti al sublime, all'ulteriorità, l'*heimarméne* è il prodotto meschino di entità malvagie, e si merita solamente insulti e rivolta. La mostruosità di questa risemantizzazione gnostica agli occhi dello spirito antico e tardoantico, strettamente convinto del carattere divino dei cieli, è testimoniata dalla critica che si incarica di opporsi a tale visione: non si tratta più di discutere, argomentare e confutare, ma i toni si fanno ardenti, e l'*aplomb* proprio dell'intellettuale lascia spazio a sdegno e indignazione, cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 219-246 e 307-312.

sonno, nel torpore e nell'ignoranza della propria identità: è così fedele esecutore della volontà delle potenze malvagie. Portatore di un principio estraneo alla dimensione nella quale si trova ed esistere, l'uomo è abbandonato a sé, in balia di potenze ostili e oppressive che lo determinano costantemente: le possibilità che si aprono a questo ente sono l'angoscia e la disperazione per la propria condizione di gettatezza, e il lasciarsi carpire dagli influssi delle potenze arcontiche, ovvero lo smarrire la propria vera identità nell'oblio del corpo e del mondo. Cosa che non mancherebbe di realizzarsi, se non provenisse dall'alto un nuovo messaggero, mandato esclusivamente per l'uomo, che lo riscuote dal torpore e dall'ignoranza, rivelandogli il vero stato delle cose. Con la gnosi, la conoscenza rivelata, l'uomo è di nuovo in grado di attingere alla più intima delle sue componenti, scoprirsi parte di un tutto assai più nobile, e accedere alla propria salvezza. Passiamo allora alla considerazione dell'aspetto soteriologico del mito.

4.4. Escatologia

Se, da una parte, l'uomo è una perfetta immagine del mondo, come prigioniero della sostanza divina afferrata dalla potenza inferiore in seguito alla caduta dell'ultimo eone, dall'altra la condizione umana rispecchia altrettanto fedelmente quella dello stesso elemento smarrito. Essendo il punto dell'esistenza nel quale entrano in contatto principio divino e antidivino, l'uomo è allo stesso tempo immagine dell'uno e dell'altro. Tuttavia, ovviamente, la natura divina costituisce il momento dell'autenticità: essa è vera vita, mentre tutto ciò che deriva dal mondo altro non è che scadente imitazione di essa. Se, assumendo la prospettiva divina, si tratta di recuperare la propaggine perduta e integrarla all'unità trascendente, per la controparte malvagia questo raccoglimento significa il proprio annientamento. La priorità ontologica della sostanza divina rispetto a quella antidivina è indiscutibile: la prima è infatti in grado di

sopportare la privazione e di lottare per la sua ricomposizione, mentre la seconda è solo in funzione di tale privazione. Il divino è in sé e per sé, l'antidivino esiste fintantoché si nutre e consuma la sostanza luminosa¹¹⁶. Però l'elemento divino, per quanto ontologicamente superiore, è indigente nel mondo. La sua debolezza si manifesta nell'incapacità di incidere sulla vita dell'uomo e di influenzarne l'esistenza. Se si assume invece una prospettiva umana, tutto ciò diventa sensazione fondamentale di estraneità, obliata nella sottomissione alla legge dell'universo nella sua duplice tirannia che si esercita sull'anima e sul corpo.

Emerge da quanto detto che il pneuma, e l'uomo come suo portatore, non è in grado di destarsi da solo: è necessario un intervento esterno, rivelativo, che mostri agli occhi dell'uomo pellegrino la sua vera patria, la sua natura autentica, e il compito che ne consegue. E così, raccogliendo le forze, il Dio transmondano invia un messaggero perché risvegli dall'ottenebramento il suo stesso Sé separato e disperso, e possa cominciare così la gloriosa opera di raccolta e reintegrazione dell'unità divina originaria. Il portatore apre allora un passaggio attraverso le sfere degli arconti e giunge nel mondo. Rivolgendosi al sé pneumatico dell'uomo, lo richiama alla reminiscenza della propria natura, della propria origine; gli mostra la vera immagine del cosmo, gli ricorda che è atteso dove appartiene. In questo modo, la chiamata giunge a compimento; l'uomo, a cui è stata rivelata la gnosi, si risveglia dal sonno, si riprende dall'ebbrezza, si riscuote dal torpore. In una parola, infrange la sfera di ignoranza nel quale le potenze inferiori lo hanno da sempre racchiuso, riconosce se stesso e si ricorda della propria patria. La conoscenza del primo Dio, comunicata nella gnosi, è immediata conoscenza di sé. Il pneuma è finalmente giunto a coscienza di sé nell'uomo, che ora rifugge inorridito ogni legame con il mondo, e cura il proprio intimo nucleo ultraterreno.

L'anticosmismo, caratteristica essenziale di ogni gnosticismo, ottiene ora, per così dire,

¹¹⁶ Non si deve però trarre la conclusione che il dualismo gnostico è una mera finzione. Il fatto che il principio negativo senta il bisogno del proprio avversario, per quanto lo renda dipendente da questo, non permette di risolvere lo stato drammatico semplicemente come male necessario insito nella natura del primo. La sua presenza è e rimane scandalosa, agghiacciante e sconvolgente persino per la divinità ultraterrena, che ne teme la forza, ne soffre le offese e la combatte con un impegno tale da rendere evidente il fatto che il conflitto è tutt'altro che deciso in partenza.

dignità metafisica. L'uomo risvegliato dalla gnosi è in grado di concepire precisamente la propria estraneità alle dinamiche di questo mondo, e la sua conseguente appartenenza ad un aldilà da raggiungere. Questo riconoscimento porta con sé conclusioni etiche tra loro molto diverse nell'aspetto pragmatico, ma coerenti nella deduzione che le origina¹¹⁷. In ogni caso, il mondo assume il ruolo di nemico primario: lo scopo dell'azione deve essere quello di negare ogni coinvolgimento del sé con la realtà nella quale l'individuo è gettato e che lo trattiene violentemente. Lo gnostico non può trovare nessuna soddisfazione, nessuna realizzazione fuori di sé¹¹⁸. L'unico luogo della sua autenticità è il sé pneumatico, l'interiorità divina. L'agire nel mondo può essere solo antagonismo e ostilità. Esistono due modi per instaurare una relazione con il mondo che soddisfi i parametri appena evidenziati, contrari ma conviventi nel medesimo spirito anticosmico: l'ascetismo, come rimozione di ogni influsso mondano sul sé, e il libertinismo, l'attiva negazione della legge (antinomismo) e della consuetudine come segno di eroico disprezzo per il cosmo, e come sfida diretta al demiurgo malvagio. Nello

117 Un aspetto rivoluzionario che deriva dalla base mitico-metafisica delle riflessioni etiche gnostiche è la critica del concetto classico di *areté*. L'anticosmismo, come abbiamo visto punto irrinunciabile di ogni gnosi, è infatti d'ostacolo ad ogni atteggiamento nei confronti del mondo, e rende impossibile l'elaborazione di una qualsivoglia etica dell'azione. Rimangono a disposizione solo etiche della ritrazione: ascetismo o libertinismo. Non esistono "possibilità eccellenti dell'essere-nel-mondo" (HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 628). Proprio di questo si tratta, però, quando ci si riferisce all'*areté*: ovvero della realizzazione della interiorità individuale teleologica nella realtà mondana. Infatti, secondo questa prospettiva, la natura è un elemento a disposizione dell'uomo, il quale nel suo relazionarsi ad essa la porta a compimento, non essendo capace di compiersi da sé. Allo stesso tempo, nell'operare in questo senso l'uomo porta a compimento se stesso. Essendo, quindi, un movimento la cui direzione caratteristica procede dal sé al mondo, l'*areté* determina una mondanizzazione dell'individualità, e diventa allora l'oggetto polemico principale dello gnosticismo. Ad essa, cioè ad ogni rapporto con il mondo, deve essere sostituita una *praxis* il cui obiettivo sia quello di liberarsi il più possibile da ogni legame con l'esistenza. (HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 627-652 e *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 283-305)

118 La mancanza di un risvolto attivo e immanente della religione gnostica è secondo Jonas il motore dello sviluppo che porta la gnosi a mutare da discorso mitologico a speculazione mistico-filosofica. Questa trasformazione avrebbe condotto il destino dello gnosticismo dai grandi sistemi del II secolo (valentiniano, basilidiano, marcioniano), ormai maturi e pienamente fioriti, ad una nuova modalità espressiva, ricca di possibilità inattuata. Infatti i sistemi mitici lasciavano inadempita la richiesta, profondamente sentita, dell'autorealizzazione umana, ovvero della possibilità di accedere alla salvezza già in questo mondo, tramite l'assunzione di uno stile di vita preciso, o il ricorso a pratiche sacre. Incontrandosi con lo schema metafisico emanazionistico e ravvivandolo con la propria energia, il principio gnostico si sarebbe così aperto alla possibilità della mistica. Infatti, se l'essere è descritto come una serie di emanazioni discendenti, esiste senz'altro la possibilità di pensarne la risalita, culminante con la visione estatica del primo della serie. Si apre, in altre parole, la possibilità di una anticipazione dell'*eschaton*, ora fruibile anche durante la vita. Facendo propria questa tesi, Jonas è in grado di trattare di autori neoplatonici, fra tutti Plotino (autore di un testo polemico contro gli gnostici), mantenendosi all'interno della ricerca sulla gnosi. Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 755-818.

gnosticismo questi due atteggiamenti, solo all'apparenza contrari, convivono, ma è nel libertinismo che la caratteristica *vis polemica* viene meglio rappresentata. Se si nutrono dubbi sull'effettiva pratica di comportamenti scandalosi all'interno delle sette gnostiche, l'idea di sfida e di sprezzo per il mondano propria del libertinismo valga da testimone dello spirito combattivo che animava gli adepti.

Possiamo ora capire pienamente l'importanza della conoscenza per questo mito di caduta, rinascita e salvezza. La gnosi è sapere sul tutto che, non appena viene comunicata, dota l'ascoltatore di un'origine, di una storia in grado di spiegare la sua presente condizione, dell'indicazione di una salvezza possibile. La gnosi è, quindi, il mito, ma non solo; fanno parte di essa anche quelle pratiche e quelle formule magiche che permettono all'uomo di compiere la liberazione dell'elemento pneumatico dalla cattività mondana e la sua finale fusione con il divino¹¹⁹. Infatti dopo la morte il pneuma, la particella divina dell'uomo illuminato dalla gnosi, è in grado di compiere un viaggio di ascesa verso il proprio Padre: percorrendo a ritroso il passaggio intercosmico aperto a suo tempo dal messaggero, e recitando formule speciali ad ogni sfera così da ingannare o da sfuggire all'Arconte che la domina, il pneuma può finalmente riunirsi al Dio aldilà del cosmo e trovare pace, privandosi delle varie appendici cosmiche nel quale veniva tenuto celato.

L'uomo è quindi momento cruciale del dramma di caduta e ricomposizione dell'unità divina trascendente. Egli può contribuire alla soluzione di questo incidente universale, riportando fuori dal cosmo ciò che a quella dimensione non appartiene. Il coinvolgimento di Dio nel

119 I diversi sensi che il concetto di Gnosi assume all'interno della visione mitica sono così analizzati da Jonas: 1) il mito stesso, come già chiarito, è gnosi: la sua semplice comunicazione all'uomo permette l'avvio del processo salvifico; 2) gnosi si può riferire alla prassi salvifica che si ricava dal mito, ovvero alle indicazioni riguardo all'atteggiamento e ai mezzi da adottare per portare a termine il compito. Questo ambito pratico si suddivide poi in: a) gnosi come sapere che salva senz'altro, capace di mutare le dinamiche dei livelli antropologici e di far trionfare l'elemento pneumatico alla sua semplice rivelazione; b) gnosi come prassi sacramentale, cosa che testimonia di una progressiva immanentizzazione dell'*eschaton* gnostico, di cui anche i seguenti punti sono simboli; c) gnosi come mistica, ovvero sapere relativo al raggiungimento della visione estatica; d) gnosi come ricerca attiva e intramondana della salvezza laddove è contemplata la possibilità di agire positivamente per la propria demondizzazione. (cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 613-625).

mondo è però, si capisce, puramente passivo e negativo. L'unico interesse, se così si può dire, che il Dio abissale nutre nei confronti del cosmo è il recupero di ciò che ha perduto; l'uomo ha il privilegio di partecipare a questo immenso processo e trovare piena soddisfazione. In ogni caso, come finale compimento dell'anticosmismo proprio di questo movimento culturale, una volta che l'opera di raccolta viene terminata e l'unità divina ristabilita, quel che resta del mondo, privato della sua forza intima, viene gettato via e annientato. Il mondo, orribile incubo, aborto vergognoso e esecrabile, torna nel nulla nel quale sarebbe dovuto rimanere.

4.5. Conclusioni

In battuta finale riportiamo un riassunto esemplificativo che lo stesso Jonas propone in *Gnosi e Spirito Tardoantico*, e, traducendo il linguaggio del mito in lessico filosofico, proviamo a rendere la struttura noetica fondamentale che regge i racconti drammatico-mitici dello gnosticismo:

«Dal punto di vista del contenuto, si tratta anzitutto della presenza dei seguenti *motivi fondamentali*. Un netto dualismo Dio-mondo, cioè un'idea di Dio radicalmente ultramondana e un carattere antidivino del mondo in quanto tale. Il “cosmo” come regno delle tenebre; la contrapposizione ostile di “luce” e “tenebra”, dove la tenebra è una forza attiva e originaria contrapposta alla luce. La “creazione” come immagine di una depravazione o di una parziale caduta (di carattere colpevole o violento) del divino o come opera di forze antidinive o entrambe insieme. Una speculazione sull'*Anthropos*: la caduta pretemporale e l'imprigionamento mondano dell'“uomo primordiale” divino; quest'ultimo, allo stesso tempo potenza cosmogonica e

principio antropologico. La dottrina dell'anima cosmica e sovracosmica nell'uomo; la prima (*psyché* in senso stretto) è il lascito delle potenze mondane, in particolare dei cieli, attraverso i quali l'anima sovracosmica (il *pneuma* nell'uomo o l'“uomo interiore, pneumatico”) è dovuta passare nella sua caduta e sotto la cui legge si trova ancora (speculazioni astrologiche). L'esistenza terrena come schiavitù nell'estraneo, che rappresenta in quanto tale già una vittoria della tenebra sulla parte sottratta alla luce. L'elevazione del singolo sopra questa costrizione mondana attraverso la “gnosi”; la definitiva salvezza come risalita dell'anima (dell'anima “autentica”) attraverso le sfere ostili, attuabile comunque solo attraverso il possesso della gnosi. La deposizione dell'involucro mondana, il ritorno alla luce non mondana dell'aldilà (il compimento della gnosi). Oppure, la discesa di un inviato della luce, il quale spezza l'incantesimo del mondo e porta fuori le anime avvinte. - L'atteggiamento fondamentale è dunque quello di un dualismo escatologico anticosmico; il movimento fondamentale del mito risiede nella dinamica tra caduta e imprigionamento e risalita e salvezza; il motivo portante consiste nella tendenza demonizzante.» (pg. 22-23)¹²⁰

120 Si veda anche un secondo tentativo di sintesi in HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 609-610: “In tutte queste testimonianze abbiamo trovato un netto dualismo religioso tra Dio e mondo e un tratto comune di distacco dal mondo. Il cosmo è tenebra, il prodotto di una caduta, con un proprio “Dio del mondo”, il suo creatore (demiurgo), che però non è il Dio autentico, ma il principio cosmico alienato da Dio, l'essenza del mondo personificata. Di fronte a lui, il Dio autentico è luce rispetto alla tenebra del mondo, bontà rispetto alla “giustizia” del Dio mondano, non solo ultramondano, ma amondano, anzi l'antimondano per eccellenza. Il suo regno inizia laddove termina ogni carattere cosmico, del tutto al di fuori, al di là, secondo un concetto di aldilà come assoluta negatività del mondo. Nel cosmo ora, come in una potenza estranea e nemica, l'uomo è “gettato”, consegnato al suo potere cui non può sfuggire: da ciò le immagini del vagare, dello stordimento, dell'ebbrezza, dell'estraneità, dell'esilio dalla patria, dell'asservimento sotto il dominio mondano. Questo potere, che avvince tutto ciò che vi è sottoposto, mantenendo quindi il cosmo come ambito chiuso, assoluto di fronte a Dio, viene esercitato da un autonomo sistema di dominio cosmico sotto la sovranità del demiurgo, delle potenze celesti (*heimarméne*), incarnazione mitica dello specifico potere coercitivo del mondano. (...) Non solo con il suo corpo, ma anche con la sua *psyché* l'uomo è sottoposto a questa *heimarméne*, perché essa stessa è un prodotto dell'essenza mondana estranea (depravazione del concetto di *psyché*). Così il mondo giunge fin nell'interiorità dell'uomo. Soltanto un nucleo dell'“uomo primordiale”, rivestito dall'entità mondana con la *psyché* dopo la caduta pretemporale dal regno della luce, rappresenta l'elemento amondano nell'uomo (speculazione sull'*Anthropos*). Inteso in senso sostanziale si tratta del *pneuma* che necessita della redenzione dal mondo. Se l'essere nel mondo è un asservimento alla tirannia dell'entità mondana, nell'alienazione da Dio, allora la

Non rimane molto da aggiungere. Se però dal piano dello studio dello gnosticismo ci spostiamo su un livello teoretico, possiamo chiederci cosa possa aver tratto il filosofo da tutto ciò in termini di visione del mondo, di struttura interpretativa ontologica. Traslando il contenuto mitologico in linguaggio metafisico, si potrebbe dire che:

- come fondamento dell'apprensione della realtà troviamo un netto dualismo ontologico.

L'Essere in senso lato è pensato come una dimensione agonica nel quale si contrappongono due principi ugualmente positivi - cioè dotati di realtà in senso pieno -, ma di segno opposto. L'uno, l'autentico, è pensato come ultraterreno, appartenente ad una dimensione essenzialmente altra, le cui tracce non sono individuabili nel mondo dell'esistenza materiale; l'altro, l'inautentico, riguarda tutto ciò che esiste, è mero nascondimento del primo, e come tale è quindi illusione, velamento. Di questa dualità non si dà deduzione, ma solo intuizione (nel mito, visione mistica rivelata). La duplicità o preesiste originariamente o si produce all'interno della sostanza prima; in ogni caso, tale dualità è l'autentica struttura dell'esistente. Tanto la preesistenza quanto la genesi del negativo all'interno del primo principio sono momenti in cui la teoresi entra in difficoltà; non ci sono strutture logiche in grado di dedurre ciò. Questo rende evidente che ci si trova al livello logico del primo principio, indeducibile e indimostrabile, il quale sostiene l'intera impalcatura ermeneutica. La visione del mondo che si sviluppa è un'esplorazione delle capacità espressive e interpretative del principio ontologico duale.

redenzione si configura come rottura del potere del mondo e ridivinizzazione. Il principio reale di tale distruzione del mondano è Dio, la cui potenza demondizzante si realizza nel mito escatologico come ridissoluzione definitiva ed oggettiva dell'intero cosmo. Per il singolo uomo, la redenzione, come rottura del potere del mondo, significa necessariamente anche dissoluzione della sua *psyché*, mero elemento delle potenze mondane. Il principio reale di questa distruzione salvifica della psiche, visto secondo la sua funzione attuativa, è il pneuma che produce la riunificazione con Dio. Ciò che Dio è per il cosmo, il pneuma lo è per la singola psiche.”

- Il dualismo ontologico si evolve in una visione dinamica, non statica, dell'Essere. La perfezione del principio primo è di carattere esuberante; da tale eccedenza derivano i molti dall'uno. La pluralità è quindi, ontologicamente, una necessità, così come rientra nella intima costituzione del principio primo il fatto che sia aperto alla corruzione, alla degradazione di sé, alla negatività. La dimensione negativa affetta direttamente l'assoluto, tanto da determinarne una scissione imprevista. L'assoluto, quindi, e la sua perfezione, sono concetti molto particolari: la loro pienezza e completezza è pensata come dinamicità, cosa che include in sé la possibilità dell'allontanamento, dello sviamento, e di conseguenza della perdita, della caduta. Si potrebbe inoltre affermare che la dinamicità intrinseca del principio primo trascendente lo pone in una situazione di essenziale indeterminatezza; non si può indicare come attributo dell'Essere la piena e attuale conoscenza di sé. Il principio primo, per quanto trascendente e perfetto in sé, non contempla la possibilità di uno svilimento fin quando tale evento non avviene, segnandolo profondamente e impegnandolo in un dramma del tutto nuovo. L'esistenza, per l'Essere, è un incidente imprevisto, che lo minaccia e che ne mina l'integrità.
- In questa struttura duale e dinamica un ente si trova posto in posizione centralissima. Questo ente è l'uomo. Nell'essere umano sono contenuti i due principi fondamentali, lo spirituale e il materiale. Il primo chiede di trascendere il qui e l'ora, di riconoscere l'appartenenza del sé ad una dimensione altra rispetto all'esistenza. L'Essere, l'ulterioriorità e la trascendenza, nell'uomo sperimenta una paradossale possibilità di relazione: esiste almeno un ente in grado di riconoscere nel proprio sé i segni dell'Eterno. Il materiale nell'uomo lo spinge invece a radicarsi nella mondanità, non solo secondo i tradizionali canali delle passioni e dei piaceri, ma anche tramite ogni

azione positiva nei confronti del mondo (ogni etica la cui messa in opera implichi un coinvolgimento fuori di sé). È chiaro che il discorso sostanziale si traduce immediatamente in considerazioni esistenziali: le componenti che costituiscono l'uomo sono simboli per le possibilità esistenziali fondamentali che questo ente cruciale può assumere. È anche evidente che, delle due, la prima rappresenta l'autentica realizzazione dell'essere uomo, mentre l'altra lo mantiene in uno stato di minorità e dispersione indegno della sua stessa natura.

- L'unica possibilità veramente completa che l'uomo ha a disposizione è il totale ritiro da ogni commistione con il mondano. Una volta riconosciuta l'appartenenza dell'ente uomo ad un aldilà dal quale è stato gettato, e la sua esistenza come un momento inautentico e estraniante, non rimane alcuno spiraglio per un qualsivoglia impegno intramondano. L'esistenza è un incubo, uno strazio dal quale è necessario ritrarsi il più possibile per mantenere aperta la possibilità della relazione con il proprio vero, ma debole e minacciato, centro intimo. L'unica relazione che l'individuo può instaurare con la propria esistenza è il rifiuto e il ritiro. Solo così è possibile rompere con il mondo e con la fallace intuizione di sé che esso impone; superando questa sorta di prigione mentale, è possibile cogliere la verità, scoprire la propria vera natura e vivere secondo questa.

Se l'interesse di Jonas per lo gnosticismo non si attesta ad una mera considerazione storica, ma è indirizzato alla comprensione di un prodotto del pensiero che rappresenta una possibilità di intuizione di sé sempre alla portata dell'uomo¹²¹, possiamo ipotizzare che la semplificazione “logica” del mito gnostico in una struttura di senso dall'aspetto metafisico non sia

121 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 199: “Questo principio appartiene alla realtà della storia e rappresenta esso stesso una realtà umana unica in cui però, come in ogni concrezione storica, vengono attualizzate possibilità fondamentali dell'esistenza in generale.”.

un'operazione estranea alle intenzioni del filosofo. Vorrei avanzare la tesi che sia, anzi, molto di più. Non si arriva, in questo momento della sua speculazione, solamente alla costruzione di un universo di senso appartenente ad un passato lontano: lo gnosticismo offre a Jonas un confronto sempre vivo e una sfida continua, nella quale non si riconoscerà soltanto un nemico, ma anche un costruttivo termine di dialogo.

5. Oltre lo gnosticismo: il concetto jonasiano di gnosi

È stato chiarito come il mito protagonista del breve scritto *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* contenga una componente ulteriore, celata dalla veste ebraica nella quale è stato calato in occasione della conferenza per il *Leopold-Lucas-Preis*. Questa presenza nascosta è stata poi riconosciuta nei suoi tratti caratteristici come un'influenza mai sopita del pensiero gnostico, del quale il mito condivide gli elementi più intimi della sua struttura. Nella ricostruzione dei momenti principali del movimento gnostico si sono incontrati questi punti di contatto all'interno del loro contesto originario. Tutto ciò sarebbe sufficiente se il piano di lettura gnostico, nella sua acquisizione jonasiana, riposasse semplicemente in se stesso: se così fosse, infatti, si sarebbe raggiunta la dimensione di senso originaria nella quale il problema del male, vero centro della narrazione mitica, perverrebbe alla completa formulazione della propria domanda. Tuttavia, è lecito sospettare che le cose non stiano così, per stessa ammissione dell'autore, per nulla restio ad esibire i presupposti teorici che lo hanno condotto al tema della gnosi e allo stesso tempo guidato nella sua ricostruzione. Esiste innegabilmente un orizzonte filosofico fortemente radicato nel modo con il quale Jonas elabora il disparato materiale gnostico e lo plasma in unità tematica. Questa prospettiva primaria è, come detto, palesata da Jonas; si preferisce però, in questa sede, ricavarla da un confronto, cosicché si renda adeguatamente l'idea dell'effettiva portata dell'influenza esercitata sul materiale indagato da parte della metodologia ermeneutica che ne rende possibile la sintesi.

Il fatto che ogni ricostruzione storica, in un modo o nell'altro, sia un'interpretazione del fenomeno indagato, non è un problema su cui ci si possa soffermare¹²². Quello che interessa,

¹²² Il problema è individuato da Jonas, che non sembra essere troppo preoccupato per le sue implicazioni. Jonas è convinto che non possa esistere una chiave trascendentale, immune dall'influenza storica sul soggetto critico, la quale possa fornire un accesso al materiale storico tale da esaurirne una volta per tutte il contenuto. Le prospettive che permettono di interrogare un materiale storico in modo interessante sono innumerevoli, anzi infinite, e non ne esiste una che si possa eminentemente considerare legittima a discapito delle altre. Certamente ce ne sono di corrette e scorrette, migliori e peggiori, ma le angolazioni che permettono una interrogazione sensata della storia sono inevitabilmente plurali. D'altra parte è anche riconosciuto come "la trasformazione della conoscenza sistematica dell'esistenza in principi di interrogazione storica è, di fronte al materiale storico, un

ora, è comprendere come l'apprensione del contenuto gnostico sia, in Jonas, determinata da una ben precisa prospettiva filosofica, che inevitabilmente concorre alla delineazione dei caratteri fondamentali dell'oggetto. Questi caratteri peculiari emergono con decisione se si prova un confronto con un'analogia opera di sintesi storica della gnosi. Per questo motivo è bene riferirsi a ciò che è stato presentato nel paragrafo precedente come il *concetto jonasiano* di gnosticismo. Lo sforzo sintetico di Jonas è portato avanti grazie all'assunzione di una griglia interpretativa molto peculiare, che si trasmette all'oggetto del suo lavoro, rendendo il risultato della sua opera per lo meno discutibile. Risalire al contesto filosofico nella quale questa griglia è stata ideata permetterà di portare alla luce l'ambito primario nel quale si radica il domandare e il rispondere del filosofo. Bisogna allora trovare un termine di confronto degno di *Gnosi e Spirito Tardoantico*, così da far risaltare le peculiarità e le spigolature di ciò che è stato definito il concetto jonasiano di gnosticismo. A questa necessità risponde egregiamente il libro di Aldo Magris *La logica del pensiero gnostico*¹²³. I motivi di questa elezione naturale sono riassumibili in due punti. Prima di tutto, si tratta di un'opera recentissima, ed è quindi aggiornata sia sulla trattazione dei testi della biblioteca di Nag Hammadi, a cui Jonas aveva avuto accesso solo in modo parziale, sia sullo stato della critica contemporanea¹²⁴. Ma, cosa molto più importante della prima, condivide con l'opera di Jonas l'intento fondamentale: rendere l'unità del pensiero gnostico, andando oltre alla disorientante pluralità del materiale. Questa comunione d'intenti, su cui ci si soffermerà, rende significativo

rischio, come lo è in fondo ogni interrogazione storica a partire dalla propria posizione personale in merito alla conoscenza dell'essere, posizione disponibile in forma contingente e di per sé sostenuta solo storicamente (attraverso, cioè, il proprio accadere esistenziale)", cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 133. In ogni caso, l'intera opera di Jonas dimostra come il rischio fosse degno di essere corso.

123 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, Seconda Edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2011.

124 Questo fatto porta ad una serie di peculiarità tematiche che non interessano l'attuale ricerca. Tra queste si possono ricordare, per esempio, la maggiore insistenza sul rapporto tra gnosi e tradizione ebraica, probabile luogo d'origine del movimento gnostico secondo le tesi più recenti, che si sposa con una posizione meno rigida proprio sulla possibile derivazione giudaica della gnosi; o la maggiore insistenza sulla tematica sessuale all'interno del mito gnostico, probabilmente dovuta alla considerazione privilegiata dei testi barbelognostici di Nag Hammadi, a cui Jonas aveva avuto accesso limitatissimo. Simili discordanze non concernono l'attuale ricerca, essendo conseguenza delle successive conquiste della critica storica, più che della personale acquisizione sintetica del materiale da parte dello studioso.

il confronto dei risultati ottenuti dai due studiosi, e lascia emergere con ancora più distinzione gli aspetti propri della peculiare prospettiva assunta da Jonas. In altre parole, la comunanza degli obiettivi critici permette di levare dal campo del confronto tutte quelle differenze inessenziali per lo scopo qui perseguito, sgombrando la scena in favore delle discordanze che invece manifestano una diversa angolazione ermeneutica nei due lavori.

La comunanza di intenti e di prospettive metodologiche è evidente; a riprova di ciò sta l'introduzione di Magris alla propria opera, la quale ricorda molto da vicino l'introduzione metodologica anteposta da Jonas al suo *Gnosi e Spirito Tardoantico*. Già dalla premessa alla seconda edizione, Magris lamenta la difficoltà di trasmettere l'importanza della tesi sintetica al modo della critica storica, la quale continua ad esprimersi in lavori incentrati su singole manifestazioni del movimento gnostico, stressandone i caratteri tanto da concludere l'estraneità del singolo autore trattato al fenomeno culturale, con il risultato di rendere impraticabile la nozione stessa di gnosticismo, e di sostenere la necessità di abbandonarla del tutto. Questa deriva critica è causata dall'incapacità di distaccarsi da “due postulati non sempre espliciti: il primo, una definizione troppo ristretta di ciò che dovrebbe intendersi in generale per gnosi o gnosticismo; il secondo, un'ipotesi troppo riduttiva su ciò che li avrebbe storicamente prodotti, scelto in rigorosa alternativa (a seconda del punto di vista dello studioso) fra le tre principali componenti della cultura religiosa tardo-antica ovvero il giudaismo, il cristianesimo e il sincretismo ellenistico”¹²⁵. Riconosciuti i limiti temporali e geografici del fenomeno, Magris propone però di andare al di là di una concezione eminentemente filologica della gnosi, e di ricostruirne invece il concetto¹²⁶, ovvero le

125 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 9. Qui l'affinità con l'impostazione jonasiana è evidente: sono le medesime revisioni che portano Jonas ad elaborare una teoria genetica che tiene insieme i più disparati influssi che confluiscono nello gnosticismo, e ottiene questo risultato servendosi proprio di un concetto di gnosi fluido e allargato.

126 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 10: “quello che più importa per noi è però arrivare a una comprensione del fenomeno sotto il profilo del pensiero, cioè il suo *concetto*. Ma il concetto non sta in un nome o in una definizione astratta bensì appare in tutto il *movimento* con cui dispiega l'articolazione delle proprie forme rappresentative, a prima vista così diverse fra loro, dove procede guadagnando in profondità mediante la negazione, emergendo dalle fratture e contraddizioni, ed in questo senso che vorrei chiamare hegeliano, non analitico-formale, io parlo di una «logica» complessiva del pensiero gnostico”.

modalità del pensare in senso lato, nelle sue peculiarità e nei suoi sviluppi, così da riunire la molteplicità delle manifestazioni, sviluppatesi secondo una direzione unitaria, in un unico processo culturale. Se si ricostruisce la storia della critica sullo gnosticismo, concentrandosi in particolare sui problemi della definizione e dell'origine del fenomeno culturale, si ottengono solo risposte parziali alle domande, e nessuna di queste, isolatamente, è in grado di offrire un'interpretazione scevra da difficoltà. Alla procedura tipica del “formalismo”¹²⁷, che si propone di delineare l'essenza dell'oggetto indagato distinguendo tra ciò che è essenziale e accidentale, ma che non riesce a smarcarsi dall'arbitrarietà che sta a fondamento di questa cernita, e che quindi risulta sempre un'astrazione, ovvero “in fin dei conti una grande *semplificazione*”¹²⁸; all'unilateralità di questo approccio Magris risponde alleggerendo le varie teorie “dal peso della loro precomprensione metafisica” e restituendo alla problematica la fluidità del pensiero. Così, l'area culturale d'interesse non deve essere limitata, ma allargata il più possibile, per cogliere le più disparate manifestazioni dello gnosticismo: “il fondamento storico dello gnosticismo non è una specifica «causa» ma uno *sfondo*, un «terreno» (nel senso di «terreno di cultura») da cui sorge e dal quale si alimenta, vale a dire l'intero complesso della cultura filosofico-religiosa tardoantica dove differenti fattori possono essersi sviluppati dando luogo ognuno ad altrettanti differenti aspetti del fenomeno gnostico”¹²⁹. Di conseguenza non si può ottenere l'essenza di questo fenomeno culturale attestandosi al puro elemento astratto formale, ma è possibile avvicinarsi alla comprensione del caso gnostico solo riferendosi al concreto, ovvero alla “complessità stessa dell'*apparire* storico di un fenomeno e di ciò che storicamente gli *accade*”¹³⁰. Per questi motivi si può elaborare solo una definizione *materiale* dello gnosticismo, ovvero una delimitazione cronologica, geografica e tematica basata su una fenomenologia che colga le diverse elaborazioni di certe domande

127 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 19.

128 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 21.

129 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 24.

130 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 24.

fondamentali. La messe di dati così raccolta sarà poi ordinabile secondo una dialettica dello sviluppo che permetterà di restituire l'unità profonda delle diverse manifestazioni dello spirito gnostico, cioè di offrire una logica che descriva il movimento del pensiero gnostico.

Il principio fondamentale di questa ricostruzione è dunque di provenienza hegeliana. Assumendo la tesi secondo cui, nella ricostruzione dei fenomeni culturali, lo studioso non può seguire le trasformazioni degli uomini, ma ciò che si offre alla sua considerazione è il mutamento delle idee, oggetto della propria sintesi saranno il concetto e i suoi movimenti. Lo gnosticismo diventa una serie di operazioni con cui un materiale preesistente viene reinterpretato alla luce della sensibilità gnostica; in queste è possibile riconoscere una logica, intesa nel senso di “espressione della vivacità intrinseca e dell'automovimento del pensiero”¹³¹. E dal momento che “la realtà «storica» è tutto quanto *ha una storia* e quindi «si muove», passa nell'*altro* da sé e *negandosi* in questo altro realizza la *propria* verità”¹³², esiste un principio, quello della dialettica, che può guidare nella comprensione del pensiero gnostico come totalità ideale, come sistema di pensiero che nelle sue diverse rappresentazioni – modalità oggettive nelle quali si esplica il contenuto essenziale del concetto – espone un movimento evolutivo che ne determina lo sviluppo, fino al raggiungimento dello stato di esplicazione completa delle virtualità originarie, e alla piena esplorazione delle possibilità espressive del principio fondamentale. Dalla rappresentazione più primitiva, dal racconto cosmogonico più accidentale e incoerente, il discorso mitico si evolve in forme sempre più coese e conseguenti, fino a raggiungere la perfezione espressiva allorché tutte le virtualità interne hanno trovato la loro parte nella rappresentazione, scalzando forzature o imposizioni ingiustificate.

Tutto ciò trova ampio riscontro nell'impostazione jonasiana. Sebbene, come sarà chiarito meglio in seguito, Jonas faccia proprio il metodo ermeneutico e utilizzi un principio

131 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 58.

132 Cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 61.

unificatore di stampo esistenzialistico, e non hegeliano, il senso di insoddisfazione per lo stato della critica e gli intenti che spingono i due autori a ricercare un metodo di interpretazione storica che permetta loro di riferirsi alla produzione culturale tardoantica in modo più elastico sono i medesimi. Si dovrebbe anzi dire che proprio Jonas ha aperto la possibilità di una simile considerazione: uno dei pregi della sua opera è stato proprio quello di superare la visione limitata e unilaterale della gnosi, spalancando la via ad uno studio molto più ampio e diffuso delle influenze del pensiero gnostico sulla cultura tardoantica. È inoltre da una analoga presa di distanza dalla critica di genere “*morfologico-causale*”¹³³ che Jonas intraprende il tentativo di risalire all’“elemento costitutivo trascendentale”¹³⁴, fondamento delle diverse oggettivazioni gnostiche che permette un orientamento all'interno di esse. Solo se si è in grado di riconoscere la specificità del principio gnostico è possibile un approccio sistematico ampio che sappia imbrigliare la riluttante molteplicità propria delle fonti. Per fare ciò è necessario superare le strategie riduttive, esemplificate nella trattazione di due esempi di questo dispositivo interpretativo in Anz e Bousset¹³⁵. Anche in Jonas, inoltre, alla critica del metodo formale è sostituita una considerazione più fluida del fenomeno culturale indagato, i cui unici confini determinati sono, come in Magris, di natura geografica e cronologica¹³⁶. La semplicità astratta della tipologia critica non è sufficiente per la comprensione del fenomeno storico, che deve essere avvicinato nella propria materialità contenutistica: se per Magris ciò significa recuperare un punto di vista hegeliano, in Jonas l'attenzione si sposta sulla base reale della cultura gnostica, conosciuta come oggettivazione di un particolare modo di esistere dell'uomo. Questa preliminare conformità di vedute è suggellata dal fatto che il principio di sviluppo posto da Magris a fondamento della propria presentazione della gnosi (cioè l'idea di sistematizzare il materiale gnostico secondo criteri di coerenza interna e compiutezza logica

133 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 30.

134 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 33.

135 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit. pg. 43-90.

136 Cfr. HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 23-47.

delle diverse manifestazioni, messe in relazione tra loro secondo i dettami della dialettica hegeliana) fa capolino qua e là nell'esposizione jonasiana con lo stesso senso con cui lo intende lo studioso italiano: ovvero in quei momenti in cui Jonas esprime giudizi riguardanti il miglior o peggior grado di sviluppo concettuale di una dottrina o di un sistema in riferimento alla totalità delle testimonianze gnostiche¹³⁷.

Chiarita la natura dell'accordo che unisce le due opere nel medesimo sforzo critico, perseguito con analoghe strutture metodologiche, è ora possibile passare in rassegna i momenti di disaccordo, anche molto profondi, che differenziano le due ricostruzioni. Se si può escludere che queste difformità siano causate da diverse finalità critiche, proprio perché queste sono state dimostrate analoghe, allora esse esibiranno le peculiarità che i metodi ermeneutici dei due studiosi hanno proiettato sul loro oggetto. Non essendo interessati al concetto di gnosi che si può estrapolare dal libro di Aldo Magris, l'attenzione sarà posta sui quei caratteri del concetto jonasiano di gnosticismo che non trovano una trattazione corrispondente nel libro dello studioso italiano. Grazie a questa lettura in filigrana si otterrà una rassegna delle peculiarità proprie della ricostruzione di Jonas, la cui natura esibirà, al livello di un semplice rimando, il collegamento con la dimensione che sta alla base dell'apprensione del contenuto gnostico da parte di Jonas e che lo guida nella sua opera di sintesi.

Per quanto sia innegabile una comunione di intenti critici, i disaccordi sugli attributi essenziali da mettere in relazione con il concetto di gnosi sono molto profondi. Ciò che colpisce in modo

137 Cfr. HANS JONAS, *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 147-8, mentre si discute dei due tipi principali di dualismo gnostico, quello iranico originario e quello siro-egiziano originato, la differenza tra i due è determinata "dall'alternativa che la tragedia divina sia fatta derivare dall'esterno o sia considerata risultante da una condizione interna", e si dice: "Ed è il tipo siro-egiziano che, con il suo impegno deduttivo più sottile e più complesso, non soltanto è più ambizioso speculativamente e più differenziato psicologicamente del rigido dualismo iranico, ma è anche quello dei due che in modo sistematico meglio interpreta la pretesa di redenzione della gnosi così dominante nella religione gnostica"; ancora, a pg. 193, il principio evolutivo è adombrato in questa considerazione dello sviluppo della figura di Sophia: "Già fin dal tempo di Simone la figura è pienamente sviluppata in senso gnostico. Ma l'elaborazione psicologica del suo destino è qui ancora rudimentale, la causa della sua caduta è più nel senso di un accidente capitato su di lei per motivo della sua progenie che nel senso di una motivazione interna. In altri sistemi che si avvicinano alla forma valentiniana, il racconto di Sophia diviene il soggetto di elaborazioni sempre più estese, e la sua partecipazione psicologica diviene sempre più preminente".

più netto è la revisione della qualità che in Jonas ricopriva la funzione cardine dell'intera costruzione: l'anticosmismo come cuore pulsante dello gnosticismo¹³⁸. Sono proprio la centralità e la novità dell'anticosmismo, ovvero quei caratteri che avevano indotto Jonas ad eleggere tale sentimento a pietra angolare dello spirito gnostico, ad essere messi in discussione da Magris, che ne sottolinea i profondi limiti. La critica all'anticosmismo come filo conduttore del fenomeno gnostico si suddivide in due momenti, uno esterno e uno interno. Innanzitutto Magris nota come questo modo di atteggiarsi nei confronti della realtà non fosse per niente estraneo allo spirito greco, come sostiene invece Jonas. Secondo il filosofo tedesco “la greicità era stata una grandiosa espressione del senso di appartenenza al mondo e tutto nella sua “teoria” serviva ad assicurare il solido inserimento dell'esistenza nei mondi oggettuali dell'intuizione e dell'opera”¹³⁹. Questo senso di radicamento nel mondano sarebbe un “*apriori* dello spirito greco, quale una volta era stato deciso nella fase determinante della sua formazione e che, per tutto il periodo della sua validità, avrebbe definito sempre e soltanto lo spirito in quanto *greco*”¹⁴⁰. Questo elemento essenziale del rapporto del soggetto greco con il suo mondo si esprime filosoficamente in una metafisica che elegge il mondo ad ambito della piena realizzazione del sé, il quale è in possesso o può entrare in possesso di tutti gli strumenti necessari per la completa esplicazione delle proprie potenzialità: una “metafisica intramondana autarchica”¹⁴¹. Ovviamente sono l'ottimismo e il senso di appartenenza, che si combinano nella convinzione di essere adeguati al proprio mondo, a determinare la relazione del sé con il proprio oggetto. E così il mondo prende il nome di *kosmos*, di ciò che è regolare,

138 È rivelativo il filo conduttore che Magris assume invece dell'anticosmismo. Ciò che svolge il ruolo di motore originario e di sviluppo delle continue rielaborazioni gnostiche del mito è il problema del male. Se da una parte è “tipico di una civiltà insieme troppo evoluta e troppo fragile come quella tardoantica il fatto di porsi come *problema* teorico l'esperienza – indubbiamente universale e quotidiana – del male” (cfr. ALDO MAGRIS, *La Logica del Pensiero Gnostico*, cit., pg. 67), è proprio del domandare umano crucciarsi su tale interrogativo irrisolvibile, prova ne sia che in ogni religione se ne offre una risposta. Lo stesso problema del male, nelle dimensioni titaniche che quest'ultimo ha assunto nel secolo scorso, è il motore della riflessione jonasiana qui indagata. Si può pensare a questa coincidenza come ad un ulteriore segno del fatto che il contesto di riflessione gnostico sia il terreno di coltura dell'elaborazione jonasiana della domanda sul male.

139 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 199.

140 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 200.

141 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 201.

ben ordinato, armonico, razionalmente comprensibile e quindi anche umano, dimora accogliente per esseri ragionevoli e attivi. La fiducia nei confronti del mondo non tarda a diventare legalità universale, provvidenza, e la *pronoia* stoica completa la struttura metafisica del sentimento di appartenenza. Ma il vero simbolo di questo atteggiamento è il concetto classico di *aretè*, “principio di formazione di possibilità eccellenti dell'essere-nel-mondo”¹⁴². Nell'azione virtuosa l'uomo greco persegue la propria *teleiosis*, compie e porta a perfezione la propria natura, che ha nel mondo il luogo e il termine di relazione del proprio realizzarsi: in quanto parte, l'uomo trova il proprio posto nel tutto. È proprio nella rottura rivoluzionaria con questo modo di rapportarsi al mondo, come è stato ampiamente mostrato, che Jonas individua la peculiarità e l'innovazione spirituale dello gnosticismo¹⁴³.

Questa rappresentazione rigida dell'opposizione tra la cultura greca e quella gnostica viene decisamente rivista e temperata da Magris, in entrambi i suoi termini. Innanzitutto viene negata la tesi per cui l'anticosmismo fosse qualcosa di estraneo e nuovo rispetto al *mainstream* della cultura greca. Rifacendosi a Teognide e ad Empedocle, e persino a Platone, Magris richiama l'attenzione alla complessità con la quale lo spirito greco considerava il mondo, le cui qualità non furono decise una volta per tutte, ma confluirono in un'immagine restia ad ogni semplificazione; uguale discorso può essere fatto per l'epoca ellenistico-romana, nella quale erano largamente diffuse convinzioni anticosmiche e pessimistiche, alle quali “solo i professori di filosofia, come Plotino e Giamblico”¹⁴⁴ cercavano di porre argine dimostrando la bellezza del cosmo, nonostante tutto. E così la predicazione gnostica non dev'essere sembrata poi tanto strana e innovativa; “semmai, al contrario, faceva rilevare proprio ciò che tutti in fondo pensavano. Più che un elemento di rottura, era piuttosto come

142 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 628.

143 Jonas punta tutta la posta in gioco su questa famiglia di opposizioni tra lo spirito greco tradizionale e la nuova forza dirompente e, appunto, rivoluzionaria. La rivoluzionarietà del fenomeno gnostico, intesa nel senso di totale ri-comprensione del mondo e di ogni valore che ne è parte è la manifestazione cruciale che consente a Jonas di affermare la novità, e quindi l'impossibilità di riduzione ad altro, dello gnosticismo. Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 296-351, paragrafo intitolato “L'elemento rivoluzionario della gnosi”, in cui si sviscerano tutti i momenti di rottura che il nuovo spirito consuma con la tradizione.

144 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 71-72.

sfondare una porta aperta”¹⁴⁵. Come si vede, la distanza tra i due autori è immensa. Da un punto di vista esterno, l'opposizione dello spirito gnostico con la dimensione culturale dominante, che rappresenta il suo aspetto rivoluzionario, non regge ad una analisi storica più attenta, che non si fermi alla semplificazione ma colga la complessità dell'idea di mondo proprio della mentalità ellenica.

Non è tuttavia solo esterna la problematicità della visione jonasiana. Secondo Magris, non è nemmeno possibile attribuire al movimento gnostico un senso anticosmico così estremo come quello proposto dal filosofo tedesco. Sul fatto che la radicalità della condanna del mondo sia innalzata da Jonas a momento essenziale dello gnosticismo, non bisogna nutrire dubbi: come visto in precedenza, l'equazione *kosmos=skotos*, mondo=tenebra, così come quella di *kosmos=thanatos*¹⁴⁶, mondo e morte, assurgono a precetti fondamentali e onnicomprensivi nella ricostruzione jonasiana. Non esiste, all'interno della prospettiva jonasiana, alcuna rivalutazione possibile della dimensione intramondana: il cosmo è sempre e solo negatività, orrore, male. Di conseguenza, solo al di là del mondo ci si può rivolgere per cercare la propria vera dimora, e la salvezza. Ancora una volta la rigidità di questo resoconto è criticata e mutata in una visione più fluida e complessa. Secondo Magris la letteratura gnostica presenta un'immagine del mondo che, prima di essere unilaterale, è ambigua e duplice¹⁴⁷. Per quanto sia innegabile la negatività che affligge l'esistenza e la mondanità, allo stesso tempo esiste una considerazione gnostica del cosmo che riesce a scoprirne la positività, o come immagine, seppur degradata, del mondo superiore divino, oppure come orizzonte nel quale è possibile la gnosi, e dunque dimensione primaria della salvezza o perlomeno dell'inizio del processo

145 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 72.

146 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 203 e 210.

147 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 284: “Per gli gnostici infatti il mondo non è semplicemente il male e basta: è il luogo di un conflitto, di una mescolanza tra il male, che vi predomina, e il bene, che via via s'impone. Questa complessità non si spiegherebbe con una diretta identificazione del mondo con l'inferno e del suo signore con il demonio; di qui la tendenza a differenziare le due figure e a concepire la negatività del mondo in termini «positivi», il che del resto giustificava l'interesse della gnosi a penetrare e a dominare in maniera «scientifica» la struttura profonda delle realtà mondane”. La lontananza dall'interpretazione jonasiana è qui indubbia.

escatologico. Questo lato della comprensione gnostica del mondo appare sconosciuto nella ricostruzione jonasiana, insieme ad un altro elemento sottolineato da Magris e invece accennato solo di sfuggita da Jonas, ovvero il fatto che la gnosi, per lo più conoscenza di Dio e del dramma cosmogonico, si manifestasse anche come conoscenza scientifica del mondo fisico e delle sue strutture profonde, il cui legame con la verità poteva essere indagato solo a condizione di avere già assunto la prospettiva fondamentale della gnosi religiosa. È evidente come una gnosi fisica potesse esistere solo laddove fosse stata ammissibile una certa apertura non alienante al cosmo, ovvero qualora, a sostegno di tale prassi, fosse intervenuta una teoria costituita non da una condanna unilaterale del mondo, ma dalla comprensione del suo valore ambivalente. Se il mondo non presenta solamente lineamenti negativi, ma nel profondo del suo essere ospita anche una parte di sostanza nobile, lo gnostico, istruito nei più reconditi segreti della realtà, è in grado di vedere questo Dio caduto nella confusione accecante della materia grezza mondana: “il Dio di cui lo gnostico si sforzava di conoscere l'assoluta negatività, si ribalta in positivo, quando lo si ritrova in filigrana nella *totalità della vita e del mondo*”¹⁴⁸. La gnosi mostra qui i suoi caratteri fondamentali: essa è sì conoscenza del mistero divino, ma come tale è la chiave di accesso alla scienza di tutte le cose. Per quanto Dio e mondo siano termini radicalmente opposti, “la lontananza e l'abissalità di Dio in qualche modo si riflette nell'oscurità e nella misteriosità del mondo e pertanto la mediazione della lontananza divina attraverso la conoscenza comporta anche il risultato di mediare l'oscurità del mondo raggiungendo una comprensione approfondita di come funzionano le sue strutture”¹⁴⁹. Magris si dimostra più pronto a cogliere una visione complessa del cosmo (nel quale, è bene dirlo, non è possibile comunque nessuna piena realizzazione di sé di tipo ellenico, che ignori la dimensione divina e la rivelazione mitica), mentre Jonas, insistendo sulla totale negatività dell'esistente, arriva persino a privarlo dell'attenuante più evidente,

148 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 121.

149 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 121.

ovvero di essere almeno il luogo nel quale prende l'avvio il processo salvifico¹⁵⁰.

Questa differenza basilare, ponendosi a monte dei due pensieri, provoca una cascata di ulteriori disaccordi, i quali però, essendo legati tra loro da questa critica iniziale, si sistemano in modo coerente e offrono allo sguardo un'interessante prospettiva sulle peculiarità del concetto jonasiano di gnosi. Abbiamo visto che, in Jonas, l'individuazione dell'anticosmismo come sentimento essenziale dello gnosticismo lo porta a concentrare la sua indagine sull'angosciante condizione di esistenza dell'uomo gnostico, straniero, prigioniero di questa gabbia cosmica, terrorizzato dalla sua stessa vita, sempre in balia di forze estranee che lo posseggono e lo trascinano senza che possa opporsi. Una volta, però, elaborata la critica del principio, anche la dimensione esistenziale perde centralità: in Magris lo gnostico non è primariamente colui che vive lo smarrimento, ma colui che trova Dio, intraprende il cammino di salvezza e compie il proprio compito mitico. Se la comprensione dell'uomo gnostico non poteva fare a meno, in Jonas, di una delineazione della sua esistenza mondana, in Magris il tema dell'estraneazione ricopre un ruolo estremamente limitato, secondario, e spesso puramente strumentale, come mero preambolo per la presentazione di altre tematiche, come ad esempio succede per la trattazione dell'etica gnostica¹⁵¹. Tutta l'attenzione, per così dire, antropologica in Magris è assorbita dal rapporto dell'uomo con il divino e con la sorte escatologica che attende il fedele. È praticamente inesistente, qui, il bisogno di tracciare i lineamenti fondamentali dell'esistere dell'uomo gnostico nel mondo: ciò che davvero interessa

150 A riprova di questa assoluto rifiuto jonasiano di ogni, seppur minima, apertura al mondo, si veda HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 70: "Anzitutto, per quanto riguarda il parsismo, dovrebbe essere chiaro come un atteggiamento spirituale che vede il fiero compito dell'uomo nella purificazione intramondana della creazione divina dalla corruzione successivamente penetrata, ossia nel positivo legame di cooperazione con Dio nella sua battaglia per il mondo e che ha la fonte del suo ottimismo nella certezza religiosa della restaurazione finale dell'universo promessa dopo tale sforzo, un tale atteggiamento rappresenti addirittura l'assoluto opposto rispetto al dualismo anticosmico della gnosi".

151 Cfr. ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, cit., pg. 68: il senso di estraneità è solo il simbolo del vero problema che angustia lo spirito gnostico, ovvero il mistero del male nel mondo e della sofferenza; anche pg. 434-6: il tema dello "straniero" non trova una sede propria, ma è accennato solo in funzione dell'introduzione del problema dell'etica gnostica: proprio perché lo gnostico non si sente presso di sé, non è interessato a sviluppare un'etica propositiva, ma solo etiche negative, minime, volte a limitare il più possibile il contatto con il mondo; oppure etiche antinomiche, simbolo della sua non appartenenza alla dimensione nella quale si trova ad esistere, e alle norme in essa vigenti.

è invece la comprensione della sua esperienza religiosa, tutta squilibrata sul passato e sul futuro, e non sul presente esistenziale, dello gnostico.

La differente direzione dell'attenzione dei due studiosi su dimensioni diverse dell'universo gnostico fa emergere con evidenza le peculiarità della ricostruzione jonasiana. Se, per esempio, si considera l'indice della parte dell'opera nella quale Jonas ricava le idee portanti del movimento gnostico (Capitolo I), e si raccolgono quelle voci che non trovano un riscontro degno di nota nell'opera di Magris, tutte queste appaiono legate all'analisi esistenziale del soggetto gnostico, alla sua condizione di esistenza in questo mondo. Il sentimento di estraneità come situazione affettiva dominante, la descrizione dell'esistenza del soggetto gnostico secondo la categoria dell'esser-gettato e le emozioni che la caratterizzano (paura, abbandono, nostalgia), lo stato di stordimento che l'esistenza induce e che trascina in una vita già da sempre decisa, trascorsa nel torpore, nel sonno e nell'ebbrezza; e infine il tema della chiamata, praticamente assente in Magris, che occupa invece venti densissime pagine nel lavoro del filosofo tedesco, sono i momenti nel quale la ricostruzione jonasiana espone le proprie peculiarità, derivanti dall'assunzione iniziale di una prospettiva filosofica precisa, che non solo conduce Jonas alla gnosi, ma ne determina anche le modalità di comprensione. Questa dimensione precedente e orientante non dev'essere cercata, perché è dichiarata direttamente da Jonas nell'introduzione al suo lavoro e, in modo esplicito, nell'ultimo paragrafo, che prende il titolo: "Sul fondamento sistematico (la filosofia dell'esistenza di Heidegger)". In questa pagina Jonas esibisce senz'altro i blocchi di partenza della sua analisi: solo l'accesso alla comprensione dell'esistenza dell'uomo gnostico offre la chiave per una interpretazione unitaria del fenomeno culturale corrispondente. Ma l'esistenza propria del soggetto gnostico è un modo particolare dell'esistenza in generale, perciò è necessario il riferimento, innanzitutto, a una teoria universale dell'esistenza e della sua comprensione; "la nostra impresa, dunque, ricorrerà per quanto possibile ad una ontologia esistenziale già

elaborata per ottenere tali prospettive di interrogazione”¹⁵².

È la dottrina esposta in *Essere e Tempo* da Heidegger, nelle parole di Jonas colui che “a lungo è stato per me il maestro determinante”¹⁵³, a dare quel particolarissimo colore alla sintesi jonasiana del fenomeno culturale gnostico. La prospettiva heideggeriana non è considerata come esclusiva, chiave per la comprensione di ogni essere storico: non esiste una simile chiave, ma ogni prospettiva è caratterizzata da limiti e pregi, e deve essere quindi sempre abbracciata con “convinzione ed ironia”¹⁵⁴. Tuttavia ci si decide per questa, “perché ci sembra, allo stato attuale della conoscenza filosofica dell'esistenza, il massimo raggiungibile per essenzialità esistenziale nell'approccio, per acume dell'elaborazione categoriale e perciò anche per produttività ermeneutica”¹⁵⁵. E inoltre, fatto forse ancora più importante, questa angolazione non si limita ad offrire una solida struttura metodologica, ma concorre a far parlare le fonti in modo inedito, a gettare una nuova luce, a guadagnare un nuovo accesso all'oggetto. Infatti tutti i temi che sono presenti in *Gnosi e Spirito Tardoantico*, ma che non trovano uguale attenzione in *La Logica del Pensiero Gnostico*, sono riportabili all'influenza che il pensiero del maestro ha esercitato sull'allievo. Non si tratta qui di una semplice assunzione metodologica, come invece avviene in Magris: i rapporti tra la prospettiva filosofica assunta in partenza, l'oggetto dell'indagine e i risultati del lavoro stesso sono assai più complessi e intrecciati.

Le peculiarità contenutistiche dell'analisi jonasiana sono quindi preziose indicazioni per testare la reciproca interazione tra le due componenti che convogliano i loro influssi in *Gnosi e Spirito Tardoantico*. È ora il momento, dunque, di rivolgere l'attenzione all'intricata questione dei rapporti tra gnosticismo jonasiano e filosofia dell'esistenza di Heidegger, nella speranza di gettare luce sul complesso sistema di reciproche influenze di questi due pensieri,

152 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 132.

153 Cfr. HANS JONAS, *Scienza come Esperienza Personale*, cit., pg. 17.

154 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 133.

155 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 133.

così da poter ritrovare la dimensione originaria nella quale trova formulazione il quesito del male nel pensiero di Jonas.

6. Il metodo ermeneutico

L'influenza del pensiero di Heidegger non tarda a mostrare la propria presenza all'interno della ricostruzione jonasiana dello gnosticismo. Fin dall'inizio di *Gnosi e Spirito Tardoantico* il discorso si immette sul sentiero per la prima volta battuto dal maestro nel 1927, in *Essere e Tempo*. Ma non è tanto la rapidità con la quale le categorie esistenzialistiche vengono introdotte ad essere degna di nota, quanto il ruolo fondamentale che la ripresa della riflessione heideggeriana gioca nell'economia generale del lavoro dell'allievo. Sin dalle prime pagine la riflessione sull'esistenza viene richiamata con decisione; e l'Introduzione, a cui queste pagine appartengono, ha lo scopo di confrontarsi con la critica precedente, trarne un bilancio capace di metterne in evidenza le mancanze, e rispondere a queste lacune proponendo prima di tutto un nuovo approccio metodologico che sia in grado di sostenere la molteplicità delle fonti e ricondurla ad una totalità comprensibile grazie ad un principio di senso unificante. È questo metodo innovativo, particolarità e pregio del lavoro di Jonas, ad essere sostanzialmente fondato sul pensiero del maestro. L'impostazione filosofica di Heidegger è fatta propria da Jonas e sviluppata ulteriormente, tanto da candidarsi a possibile chiave di accesso per la comprensione della storia culturale: come cuore pulsante del lavoro interpretativo di Jonas, l'influenza della filosofia dell'esistenza penetra fino al centro propulsivo della ricerca sulla gnosi, determinandone gli assunti basilari della metodologia d'interrogazione delle fonti. L'intimità così raggiunta tra le due prospettive di pensiero porterà, nel corso di una contaminazione capillare, ad un connubio strettissimo, e spesso anche oscuro, in cui non è sempre agevole individuare le rispettive linee di confine.

Per comprendere quali siano le relazioni che intrecciano la ricostruzione jonasiana con il suo vero *milieu* filosofico, seguire la riflessione metodologica che Jonas porta qui avanti risulta essere la migliore via d'accesso alla questione, il filo d'Arianna nel labirinto in cui si cela

questa unione dai tratti confusi. I diversi rapporti che emergono durante la ricostruzione del fenomeno gnostico appaiono al posto che spetta loro solo se si chiarisce la precedenza strutturale di tale ripresa metodologica rispetto alle successive analogie. Una chiarificazione dell'influsso esistenzialistico sul lavoro jonasiano sarebbe incompleta se non interpretasse a sua volta le svariate somiglianze secondo un criterio unificante, o se si ritenesse soddisfatta dalla semplice raccolta sparsa di queste. Solo l'analisi preliminare dell'assunzione del metodo ermeneutico di stampo esistenzialista (il che, come vedremo, significa molto più che la semplice adozione di uno strumento d'interrogazione) permette una comprensione adeguata dei successivi rimandi tra le due prospettive. I problemi che Jonas si trova ad affrontare, in ambito metodologico, sono principalmente di due generi. Prima di tutto, come ormai è chiaro, si è alla ricerca di una metodologia che restituisca un'immagine solida e coerente dello gnosticismo, che non si sgretoli in uno studio particolareggiato delle varie fonti, tale da distruggere l'aspetto unitario del fenomeno e renderlo inservibile per lo storico. Questa deriva della critica, di cui si è già sufficientemente discusso, nasconde però una problematica di genere diverso, alla quale è necessario rispondere qualora si pretenda di organizzare un materiale e di restituirne un'immagine non arbitraria. È risaputo come, per ottenere una totalità internamente coesa da una molteplicità data, sia necessario ricorrere ad un principio organizzatore, tramite il quale assegnare il posto che spetta ad ogni componente del fenomeno, in modo da sistemare il materiale secondo la necessità interna che quello stesso, in quanto tutto, avanza. Solo in questo modo, rispettando i caratteri strutturali del materiale, si può evitare di imporre sembianze forzate ai contenuti considerati. Però, perché ciò avvenga, sarà necessario appunto che il principio non sia ritrovato esternamente al materiale a cui viene applicato, ma al suo interno: il principio deve essere omogeneo al materiale, deve emergere dal medesimo contesto. Solo se il principio di organizzazione è ritrovato nella cosa stessa, e non nell'intenzione ordinatrice esteriore, la ricostruzione della totalità dei contenuti avrà

esaurito il proprio compito. Materiale e principio devono poter essere pensati come omogenei. Come risolve Jonas questo problema capitale di ogni concepimento della storia? Come si può pensare una omogeneità tra un materiale vario e un principio ordinatore?

Per rispondere a queste domande è necessario seguire Jonas nelle sue considerazioni metodologiche. Queste sono sviluppate, innanzitutto, nell'Introduzione al primo volume di *Gnosi e Spirito Tardoantico*, dal titolo *Sulla Storia e la Metodologia della Ricerca*¹⁵⁶. Seguendo la riflessione proposta in queste pagine, si chiarificherà la struttura del metodo d'interrogazione adottato dall'autore, e verranno delineati i presupposti filosofici che questa assunzione porta con sé. L'attenzione sarà concentrata non tanto sul rapporto con la critica precedente, quanto sulla esposizione dei caratteri del metodo ermeneutico, con l'intento di ricostruirne i momenti principali e comprenderne il movimento interno. Una volta delineato il metodo eletto da Jonas per la comprensione del fenomeno gnostico, ci si rivolgerà alle sue origini, ad *Essere e Tempo*, nel tentativo di chiarire il rapporto che intercorre tra l'interesse filosofico di Heidegger e quello del suo allievo. Questa differenza risulterà essere determinata da una diversità di direzioni assunta dalle indagini dei due studiosi; come ultimo passo, prima di proporre una analisi puntuale delle somiglianze tra la descrizione dell'esistenza contenuta nell'analitica heideggeriana e quella propria dell'uomo gnostico, si proverà a rendere ragione dello svilupparsi di questa differenza, guardando all'altra personalità di riferimento per Jonas negli anni della sua permanenza a Marburgo, Rudolf Bultmann.

6.1. La ricezione jonasiana dell'ermeneutica

Per introdurre il discorso sul metodo adottato da Jonas, può essere utile esporre brevemente un bersaglio critico, di cui sono evidenziati i limiti, che di conseguenza assurgono ad obiettivi da soddisfare. Tale ruolo è riservato alla ricerca storico-tematica, il cui risultato, secondo

156 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 17-133, in particolare i paragrafi 7-11 e 26.

l'autore, è stato quello di infrangere l'unità solamente formale che il fenomeno gnostico aveva raggiunto in un (piuttosto indeterminato) concetto di gnosi, lasciando sul campo le singole componenti di quest'ultimo, ed attestandosi su una posizione analitica, contenta di stabilire tramite gli strumenti della filologia i rapporti materiali di filiazione e ascendenza tra i vari motivi contenutistici¹⁵⁷. Nasce così una raccolta di *topoi*, di motivi principali, e della loro tradizione ed elaborazione, che si compie nella riconduzione di ognuno di questi alla loro fonte originaria, secondo la convinzione che indicare la provenienza del *topos* equivalga a comprenderlo. Tale scienza esibisce però, qui, i propri limiti: la spiegazione in termini genetici, secondo l'autore, è priva di quel riferimento ai "fattori reali" che solamente permette un ancoraggio al mondo storico, e si smarrisce di conseguenza nella spasmodica ricerca di "filiazioni intraideali" che non possono che perdere di vista il fenomeno. Il principio di senso, in altre parole, è qui solamente un rimandare-a, che invece di comprendere il motivo contenutistico per quello che è, nella sua realtà, lo sfilaccia seguendone le vicende formali: ovvero assume come ricercato il contenuto letterario nei suoi caratteri astratti, e così facendo ne travisa la base reale, nella quale sola risiede la possibilità di comprenderlo. La costruzione che ne deriva, di conseguenza, è parziale, ma soprattutto è arbitraria, dal momento che, invece di cogliere il fenomeno nella sua realtà, impone al contenuto della considerazione storica un principio di comprensione che non le è omogeneo. È possibile evitare l'errore in cui la "spiegazione morfologico-causale" si trova coinvolta?

Come appare evidente, la critica rivolta all'approccio storico-tematico è tutta costruita sulla tesi secondo la quale, a fondamento di tale interrogare, stia un'incomprensione dell'essenza del materiale e del suo collegamento con un supporto reale, che viene completamente misconosciuto dall'indagine filologica. A questo tipo di ricerca manca, in altre parole, una solida prospettiva ontologica, che permetta di fare chiarezza sullo statuto d'essere della testimonianza storica; ma, sembra pensare l'autore, solo se si getta luce sulla condizione

157 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 29.

ontologica della fonte letteraria è possibile porle le domande corrette. Assumere un metodo d'analisi piuttosto che un altro non è allora una scelta basata solamente sulle potenzialità di quest'ultimo come strumento: ogni metodo porta con sé una comprensione determinata dell'essere del materiale a cui si applica, e solo un'assunzione cosciente dei contenuti di questa presupposizione può condurre al ritrovamento della migliore prospettiva di interrogazione del dato storico¹⁵⁸. Secondo Jonas, non solo comprendere i contenuti storici tramite un principio a loro omogeneo è possibile, ma è anche già stata indicato il modo per ottenere questo risultato. Il formalismo dell'approccio criticato non perde infatti di vista qualcosa di sconosciuto, ma un elemento ben determinato: la “globale condizione empirica di vita di quei gruppi che erano i loro concreti portavoce”¹⁵⁹; “l'unità in un senso totalmente altro e assoluto, come principio esistenziale stesso posto alla base in profondità, da cui solo risultano la produzione, l'appropriazione e la connessione di quegli elementi del suo strato di manifestazione, quell'unità autentica, ricostruibile solo ermeneuticamente a partire dalla realtà delle testimonianze con i suoi motivi tipici e le loro combinazioni, questa resta in tale contesto fuori questione”¹⁶⁰. All'approccio filologico non può essere lasciata l'ultima parola. La molteplicità fenomenica variamente ordinata in genealogie e schemi di filiazione deve ora condurre “alla radice esistenziale stessa, ossia all'atteggiamento *gnostico* dell'esistenza”, e da qui ritornare, forte di questo principio, alle diverse testimonianze, “che ora gli sono associate *in concreto* nel loro pieno contenuto”¹⁶¹, e muovere fino alle più parziali manifestazioni di questa forza propulsiva. Ma cosa significa tutto questo? Cosa si intende per principio esistenziale, e per quale motivo tale principio dovrebbe, diversamente da quello morfologico-causale, risultare adatto al fenomeno, e non arbitrariamente imposto ad esso? E ancora, come è possibile trarre

158 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 36: “in realtà, in ogni interpretazione storico-spirituale che si ponga al di là della mera raccolta e del semplice ordinamento del materiale, si fa uso inevitabilmente di una qualche, spesso implicita, rappresentazione generale del modo d'essere della storia e della cultura (...). il rivolgersi “privo di presupposti” alla storia, che presume di porsi immediatamente di fronte ad essa “libero dalla filosofia”, è dunque soltanto un rivolgersi a partire da presupposti non chiariti”.

159 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 30.

160 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 31.

161 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 32-3.

il principio dal materiale vario, e riapplicarlo a questo stesso materiale, senza cadere in un circolo vizioso, cioè senza presupporre l'esistenza di questo stesso principio per la molteplicità indagata?

Il metodo storico-tematico applica le proprie categorie a contenuti che, se si assume l'esistenza come principio d'interpretazione, risultano essere “prodotti ultimati di quell'accadere interno all'esistenza in cui questa stessa si *aliena*”¹⁶². Quindi, i prodotti letterari a cui la filologia applica le regole dell'interpretazione sua propria sono considerati da Jonas come esternazioni, o meglio oggettivazioni, provenienti da un fondo espressivo, l'esistenza storica dell'uomo. Sulla relazione di derivazione delle produzioni culturali da un fondo esistenziale, affrontata in questa pagina con poche parole, Jonas tornerà nell'Introduzione al secondo volume della stessa opera, che ha come titolo *Sul Problema dell'Oggettivazione e sul suo Mutamento di Forma*¹⁶³. In questa sede il tema dell'interpretazione dello statuto ontologico della produzione letteraria assume un ruolo centrale, e il rapporto che intercorre tra fondo esistenziale creativo e prodotto culturale come sua oggettivazione viene delineato con più precisione. Il fondamento esistenziale, in quanto “principio puramente dinamico di fondazione di senso, ossia di una costituzione fattuale fondamentale dell'esistenza storica stessa, quale soggetto di queste oggettivazioni intenzionali (mitiche, *oppure di altra natura*) in mondi immaginifici” è, in qualche modo, anche queste manifestazioni stesse: “le sue rappresentazioni sono le reali modalità del suo essere”. A livello ontico, contingente, il principio esistenziale si fa conoscere solo nelle proprie oggettivazioni concrete, “rivelando ciò che è soltanto da ciò che produce in esteriorizzazioni intuitive”¹⁶⁴. Se allora il prodotto culturale è sempre oggettivazione di un'esistenza, quest'ultima è il centro unitario che permette di interpretare fonti anche molto diverse come esistenzialmente co-originarie:

162 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 32. Il lettore di Heidegger, che tiene ben presente i temi di *Essere e Tempo*, noterà sicuramente che in questo punto ci si discosta dalla teoria esposta nel capolavoro del 1927, o meglio si tenta di svilupparla in una direzione diversa. Gli si chiede di pazientare: questo tema sarà trattato poco più avanti.

163 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 597-625.

164 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 598.

dev'essere infatti ammessa una certa elasticità nella considerazione di questa relazione creativo-espressiva, “ossia la possibilità per cui esso non vi si esaurisca nella sua essenza produttiva ed esteriorizzante, ma possa essere colto anche in altre formazioni spirituali del medesimo spazio storico”¹⁶⁵. Questa interpretazione della fonte come oggettivazione-di, in altre parole, permette allo studioso non solo di concepire l'unità del fenomeno culturale interessato, e di sistematizzarne i contenuti secondo le loro relazione reciproche, ma anche di seguirne le più periferiche manifestazioni e di riconoscerne i più lontani influssi. Dal momento che ogni principio esistenziale è un “motivo di interpretazione universale dell'essere, radicato in un determinato “come” fattuale dell'esistenza complessiva dell'uomo e diretto verso ogni esplicazione del mondo e del sé”¹⁶⁶, questo non dev'essere forzato in un'unica formazione storica, ma dev'essere invece seguito nella fluidità di tutte le sue manifestazioni nello spazio-tempo storico nel quale appare.

Ma come avviene, nel concreto, questo processo di alienazione per il quale l'esistenza si oggettiva in produzioni spirituali che contengono una comprensione del mondo e del sé? Jonas offre una trattazione dettagliata, a riguardo, concentrandosi sulla formazione dei miti, che vale la pena di seguire, perché permette di rischiarare ulteriormente il rapporto centralissimo tra l'esistenza e le sue manifestazioni. Ogni visione del mondo, spiega l'autore, è costituita secondo la struttura del rimando: “in un'immagine del mondo un aspetto dell'uomo viene “a espressione”; oppure quell'immagine “rispecchia” un'esistenza, ossia le sue tendenze dominanti, il suo rapporto al mondo e al sé, dunque, se stessa”¹⁶⁷. Nella visione del mondo l'esistenza si oggettiva nel senso che costruisce un sistema di significati che le permette di autoconcepirsi, di vedersi riflessa e di conoscersi; questa esteriorizzazione è un fenomeno esistenziale. E così, nella genesi della interpretazione mitica del sé e del mondo, si assiste a due momenti fondamentali: una “oggettivazione del soggettivo”, in cui l'uomo è

165 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 599.

166 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 600.

167 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 602.

primariamente intuito come parte nell'economia generale del tutto (e, quindi, l'esistenza subisce un processo di mondanizzazione); ma anche una "soggettivazione dell'oggettivo", un'antropomorfizzazione del mondo. Queste due direttive sono rette, però, da una base comune, "un'esteriorizzazione strutturale dell'esistenza in vista della conoscenza di se stessa, dunque un movimento per essa originario di oggettivazione, attraverso cui essa intuisce i suoi stati ontologici in uno schema di strutture ontologico-"mondane", interrogandoli in categorie mondane e ottenendo forma soltanto nella via traversa del mondano e in una corrispondente conversione teoretica"¹⁶⁸. Questa progressiva mondanizzazione permette di rendere il mondo comprensibile all'esistenza; e tale rapporto positivo è possibile perché, muovendosi sempre all'interno di una comprensione dell'essere (questo infatti è il "mondo"), l'esistenza non fa altro che intrattenersi sempre presso una propria oggettivazione, e dunque presso se stessa. È l'oggettivazione dell'esistenza che permette l'antropomorfizzazione del mondo; o meglio, non si possono concepire esistenza e mondo come poli separati, che in un secondo momento entrano in relazione: essi sono parte di una totalità inscindibile, fondata nella struttura dell'esistenza stessa. Ma se esistenza e suo mondo fanno parte di una totalità esistenziale, allora l'oggettivazione è un'auto-estraniazione attraverso la quale ogni esistenza storica chiarisce se stessa e si rende "il *proprio* mondo. Così l'esistenza vuole incontrare ovunque se stessa, in forma mondanizzata"¹⁶⁹. Quindi, ogni diversa esistenza concreta è determinata dal rapporto specifico con il proprio mondo e con il proprio sé. Essa vive questo rapporto, ossia è sempre calata in una comprensione dell'essere. È all'interno di questa preliminare dimensione di senso che si attua ogni interpretazione, ovvero in cui "l'esistenza è originariamente *aperta* a se stessa"¹⁷⁰. Ogni apertura è dunque determinata: ogni interpretazione è una esplicazione dei caratteri fondamentali di questa apertura, è una oggettivazione attraverso la quale l'esistenza mette alla prova le possibilità che le sono disponibili all'interno della propria comprensione

168 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 603.

169 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 605.

170 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 608.

dell'essere e, in tal modo, conosce se stessa. Il mito, come interpretazione completa del mondo, è una delle forme più importanti di questo processo di esplicazione.

È bene, ora, chiarire che alla base del prodotto culturale non sta il singolo uomo o la collettività, determinati da fattori esteriori e contingenti, ma un “atteggiamento esistenziale fondamentale, collocato in quello strato originario dell'appercezione immaginativa dell'essere da cui si genera come atto storico la costituzione complessiva del “mondo” e del rapporto dell'esistenza al mondo per un'intera epoca”¹⁷¹. Questo fattore esistenziale, come tale, precede ogni stato esistentivo, ovvero contingente, e lo determina, presentandogli come già dato un panorama di possibilità nelle quali, successivamente, ognuno scrive il proprio destino. L'atteggiamento esistenziale fondamentale costituisce un “orizzonte vincolante a priori della comprensione del mondo e del sé” e, come tale, colora di una riconoscibile tonalità ogni epoca storica e ogni opera contingente che in quell'epoca l'uomo porta avanti. La condizione esistenziale è quindi un “elemento costitutivo trascendentale”, che di volta in volta assume i caratteri determinati (ovvero esistentivi) di una “fondamentale costituzione storico-fattuale “dell'esistenza””¹⁷². È questo il piano fondamentale dal quale prende le mosse l'interpretazione del mondo, interpretazione che si diversifica nelle sue molteplici forme storiche, ma trova pur sempre nel fondo esistenziale un momento di unità, l'unico tronco che sostiene i rami tutti. La radice esistenziale deve essere postulata a priori “come principio unitario e unificatore per ogni complesso di testimonianze storico-temporali”, dal momento che “è ogni volta un'esistenza che ha costruito questa sistema di esteriorizzazioni, che si manifesta in questo mondo di testimonianze e vi oggettiva il suo essere – dove *anche* un'eterogeneità di elementi è tenuta così insieme”. Una volta che si sia compreso veramente cosa sia l'esistenza dell'uomo e quali siano le sue strutture fondamentali, è posto di conseguenza l'accesso alla comprensione delle fonti storiche, che altro non sono che questa stessa esistenza nel suo oggettivarsi.

171 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 33.

172 Cfr. *Ibid.*

L'assunzione della filosofia dell'esistenza come orizzonte interpretativo primario non è solo un'apertura di nuove strade per l'interrogazione storica, ma impone un metodo preciso di approccio alla storicità dell'uomo e alle sue produzioni. Non si tratta, quindi, della scelta puramente funzionale e “neutra” di un sistema di elaborazione del materiale: Jonas si fa carico qui di una precisa interpretazione dell'esistenza, di un contenuto teorico positivo che esula dal semplice intento metodologico, ma che anzi pone precise indicazioni per l'elaborazione di un metodo nuovo, adeguato alle tesi sull'esistenza¹⁷³. Alla base del nuovo modo di far parlare il testo sta la filosofia di Heidegger.

Si deve allora pensare un'ermeneutica dell'esistenza. In quali passi si compone il metodo qui adottato? Innanzitutto si deve estrarre, dalle molteplici fonti raccolte, la radice unitaria

¹⁷³ Su questo rapporto di assunzione delle tesi heideggeriane e di sviluppo di un metodo di interpretazione delle fonti storiche ad esse adeguato si veda quanto segue: “Questo presupposto fondamentale, basato sull'essenza dell'esistenza, diventa un principio metodologico-pratico nel procedimento storico-spirituale: esso giustifica e vincola a interrogare i fenomeni dati in merito a questa radice, per così dire ad ascoltarli in relazione ad essa, per ricevere con ciò il principio centrale della loro interpretazione. Il fatto che in generale vi debba essere al fondamento un tale principio è l'apriori storico-spirituale che quindi, come detto, deve di volta in volta essere postulato dall'inizio.” cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 34; e anche “Ma per questo tale principio ermeneutico deve essere già contenuto nell'impostazione: il punto di partenza deve consistere in una conoscenza filosofico-esistenziale già disponibile, anche se questa non fornisce risultati contenutistici, bensì essenzialmente modalità di *interrogazione* dell'esistenza a partire dal suo *logos*. Queste strutture ontologiche diventano, da pura analisi esistenziale, concrete prospettive di interrogazione di fronte a forme storiche dell'esistenza”, *ibid.* pg. 35. Quest'ultimo brano deve essere inteso bene: dire che la basilare conoscenza filosofico-esistenziale non fornisce risultati contenutistici non significa che la filosofia dell'esistenza non contempli asserzioni positive, ovviamente. L'adozione della prospettiva heideggeriana è tanto ricca di contenuti che semmai il problema è quello di tenerli a bada, in modo che non falsino l'apprensione del fenomeno studiato forzandone alcuni aspetti piuttosto che altri. Quello che si vuole dire, qui, è che l'analisi esistenziale, come presupposto di ogni interrogazione, si svolge appunto su un piano esistenziale: non ha (o meglio, non dovrebbe avere) nessuna influenza diretta sulla ricostruzione storica del fenomeno indagato, in quanto questa avviene su un piano prettamente esistenziale, o ontico. È questo che Jonas intende quando parla dei contenuti dell'analitica esistenziale come “trascendentali”. Essa ha il ruolo di chiarire le condizioni di possibilità di ogni indagine sul passato, ma non comporta nessun pregiudizio ontico nella trattazione storica: permette invece di interrogare secondo la giusta prospettiva il materiale, in modo che questo si esprima per com'è. Che questa lettura sia corretta lo dimostra l'ultimo capitolo dell'introduzione (pg. 132-133), nel quale la filosofia heideggeriana è definita una “determinata filosofia sistematica”.

In ogni caso, questa assunzione non è pensata come l'ultima parola possibile sulla comprensione della storicità: infatti anche la filosofia esistenziale rimane pur sempre un prodotto esistenziale, frutto di un pensiero che si attua dove solo può attuarsi, all'interno della vita dell'uomo. Manca l'interesse di stabilire “la pietra di paragone con il cui regolare utilizzo si può ridurre ogni essere storico alla sua forma definitiva”; ciò che interessa è l'apertura di possibilità di interrogazione che facciano parlare le fonti, per quanto sperimentali siano le basi sulle quali si fondano. È sufficiente infatti riferirsi alla semplice “produttività ermeneutica” di questo modo di domandare per ammetterlo come possibile: non si aspira a nulla di più. D'altra parte, “la trasformazione della conoscenza sistematica dell'esistenza in principi di interrogazione storica è, di fronte al materiale storico, un rischio, come in fondo lo è ogni interrogazione storica a partire dalla propria posizione personale in merito alla conoscenza dell'essere, posizione disponibile in forma contingente e di per sé sostenuta solo storicamente (attraverso, cioè, il proprio accadere esistenziale)”.

esistenziale nella sua determinatezza¹⁷⁴. È naturale però che, per fare ciò, sia necessaria la preliminare comprensione dell'esistenza e delle sue strutture: questa “familiarità con l'essenza ontologica dell'esistenza in generale” è sempre presupposta ad ogni “ricerca ontico-positiva”, che di conseguenza è una impresa di carattere filosofico. In essa infatti sono racchiuse le “modalità di *interrogazione* dell'esistenza a partire dal suo *logos*”¹⁷⁵. La conoscenza dell'esistenza comporta allo stesso tempo un accesso ai prodotti di questa stessa: le strutture che la descrivono infatti sono trascendentali, si presentano invariate nel tempo storico (cioè nella “dimensione” ontica o esistentiva), e permettono che l'esistenza si comprenda da sé. In questo senso il principio esistenziale è pensato come omogeneo al materiale che viene interrogato: se le fonti sono oggettivazioni diverse di una medesima esistenza, e questa esistenza, condivisa nelle sue strutture trascendentali anche da colui che interroga, è il principio tramite il quale si approcciano le fonti, il movimento di comprensione trova tutto in sé, e si assicura da ogni imposizione indebita. L'esistenza viene interrogata e interpretata tramite il suo stesso *logos*. Sono proprio queste “prospettive d'interrogazione” che permettono di ricavare dalla molteplicità delle fonti letterarie il principio unificante, “e solo in ciò consiste il lavoro ermeneutico”¹⁷⁶. Grazie al fatto che vengono condivise, nell'esistenza, sempre le medesime strutture, e allo stesso tempo al fatto che proprio tramite queste strutture l'uomo storico concepisce la propria esistenza e la oggettiva in prodotti culturali, è aperto il varco

174 In questo senso vengono rivalutati i risultati della ricerca storico-tematica, che nella imponente opera di schematizzazione delle testimonianze e della loro organizzazione secondo linee genealogiche avrebbe approntato nella maniera migliore il materiale per la sintesi ermeneutica. Per capire come la ricostruzione storica rimanga pur sempre all'interno della dimensione dell'esistenza, o meglio come si tratti anche qui dell'esistenza che comprende se stessa, si noti l'analogia che questo processo (critico-storiografico) di estrema astrazione dei contenuti e della conseguente loro unificazione grazie all'acquisita prospettiva esistenziale intrattiene con il rapporto delineato da Jonas tra potenza sintetica del giovane principio gnostico e disponibilità di materiale altamente astratto dovuta alla diffusione del sincretismo nella tarda antichità (cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 117-119, e anche *Lo Gnosticismo*, cit., pg.23-47).

175 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 35.

176 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 34. Questo processo di estrapolazione dalle fonti del principio ermeneutico non è ulteriormente analizzato. Jonas ne dà un esempio concreto nel primo capitolo di questa opera, ma non si sofferma sulle modalità teoriche che permettono tale estrazione. Su questo taglia anzi in modo piuttosto sbrigativo, quando afferma: “il principio individuale dell'interpretazione per ciascun fenomeno storico, quella *sua* prospettiva centrale di interrogazione che lo porta ad espressione nel modo più adeguato, si deve ottenere di volta in volta solo nel confronto diretto con l'oggetto storico; e per questo sono richieste nient'altro che le virtù universali dello storico e dunque, anzitutto, tatto, istinto, intuizione” cfr. pg. 37.

intratemporale che permette all'uomo presente di comprendere l'uomo passato. Interrogare le fonti storiche secondo le direttive della filosofia dell'esistenza permette di relazionarsi alla molteplicità delle manifestazioni spirituali senza smarrirne l'unità strutturale¹⁷⁷.

Questo deve essere ammesso come metodo di ricerca possibile tanto più che ogni ricostruzione storica, che non si limiti ad una mera raccolta del materiale, non può evitare di ammettere preliminarmente un “modo d'essere del soggetto della storia e della cultura”¹⁷⁸.

Una trattazione della storia libera da presupposti di natura filosofica, cioè senza l'elaborazione di una prospettiva unitaria fondamentale, non può esistere, in quanto non avrebbe gli strumenti per orientarsi all'interno della pluralità degli eventi. Simili presupposti sono ineliminabili, e vantarsi di non assumerli significherebbe mancarne la comprensione e la chiarificazione. Diversamente, invece, succede per il metodo ermeneutico: “solo l'analisi filosofica dell'esistenza come soggetto della storia e di tutte le interpretazioni del mondo realizzate di volta in volta in essa, nelle quali quindi deve sempre essere anche ritrovata secondo le sue strutture e tendenze essenziali, ossia costitutive, è in grado di chiarire e giustificare per la storia dello spirito proprio quei presupposti relativi all'interrogazione storica, assicurando il meglio per *assenza di pregiudizi* ontici e, allo stesso tempo, grazie al suo carattere esistenziale essenziale, per produttività ermeneutica”.¹⁷⁹

A questo punto non può non sorgere un sospetto. Si è visto come il principio unificante di ogni interpretazione storica debba scaturire dai prodotti stessi di questo, e non possa invece essere astrattamente dedotto dall'esistenza nella sua struttura formale. In altre parole, il

177 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 35: “ se “mondo” e “sé” nel loro rapporto correlato, come tema originario di ogni interpretazione fattuale dell'essere, rappresentano anche un aspetto fondamentale di interrogazione nella successiva interpretazione storica (realizzata in domande del tipo: come è “visto” qui il mondo, come il sé e quale essere del sé relato al mondo si realizza in questa visione?), così, allo stesso tempo, tutte quelle strutture formali sono assunte come *possibili* prospettive di interrogazione, nelle quali si attua essenzialmente, secondo il risultato della pura analisi dell'esistenza, quel rapporto esistenziale fondamentale”.

178 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 36.

179 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 36-7.

momento analitico è interessato esclusivamente a determinare gli esistenziali, quelle strutture dell'esistere che non sono coinvolte dalla contingenza, ma che in essa si riflettono esistentivamente. L'impostazione generale non può da sola esaurire il lavoro ermeneutico: il principio necessita di essere determinato nei suoi caratteri specifici tramite un confronto serrato con le fonti, ovvero con quelle oggettivazioni che rappresentano le manifestazioni ontiche del principio esistenziale¹⁸⁰. Perciò, il metodo ermeneutico è contraddistinto da due movimenti peculiari, unitari nella loro concreta attuazione: innanzitutto, si ha un momento analitico, o distruttivo, nel quale si riduce la ricchezza delle testimonianze al fondo esistenziale; poi si riscontra un movimento sintetico, costruttivo, che consiste nel ritorno immediato alla molteplicità delle testimonianze nella loro ricchezza, fase nella quale il principio estratto nel primo momento mostra le proprie potenzialità nel dare voce e senso alle fonti, e diventa così "reale per la conoscenza". I due momenti non sono separabili: il principio agisce in un "retroreferimento costantemente funzionale"¹⁸¹, e solo nell'unità immediata di questo movimento è possibile ogni comprensione della storia. Non serve un occhio acutissimo per insospettirsi di tale circolarità. Sembra infatti che, se il principio emerge dalle fonti e ordina queste stesse, colui che interroga il materiale deve essere già in grado di leggere il materiale stesso come prodotto di un principio esistenziale; tuttavia è solo quest'ultimo che ne permette una simile lettura. Come si esce da questa circolarità? Il metodo ermeneutico incappa in un circolo logico, dal quale non può districarsi, o si è al cospetto di una diversa circolarità, che non porta con sé gli effetti negativi del suo parente logico?

Si ha circolarità logica qualora ciò che si vuole dimostrare venga posto sin dall'inizio come

180 Altrimenti si ricade nell'errore del formalismo, e si perde contatto con la base reale del fenomeno storico che si vuole comprendere: l'universale dev'essere sempre concreto, o perde la sua validità ermeneutica. "D'altra parte, le "chiavi adatte ad ogni serratura", i più generali *passepourtout* del pensiero non possono portare a tema l'elemento sostanzialmente determinante, poiché, come *mezzi* formali di esplicazione, possono adattarsi ad ogni contenuto e, proprio per la loro universalità, dipendono totalmente dal riempimento da parte della sostanza di una vita che decide e si orienta concretamente ed è manifesta solo a se stessa: solo in tal modo ottengono il loro senso di volta in volta reale, la forma in atto della relazione all'oggetto." cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 85.

181 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 38.

dimostrato. In questo caso, il principio esistenziale sarebbe ritrovato nell'esame delle fonti solamente dal momento che se ne è posta la presenza. Non si tratterebbe allora di un "ritrovamento", ma di una mera costruzione, e la sintesi storica che ne derivasse sarebbe arbitraria e forzata; bisognerebbe dire, con Nietzsche, che "se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare"¹⁸². Ma non è questo il caso della circolarità ermeneutica. Andando alla ricerca di un principio esistenziale non si introduce infatti nulla di surrettizio, ma si porta a coscienza una circolarità dalla quale non è possibile uscire perché definisce la nostra stessa condizione ontologica, il modo attraverso il quale esistiamo. Infatti quella conoscenza che permette l'approccio ermeneutico alle fonti è già da sempre disponibile come "cognizione dell'esistenza, universale e alimentata dall'intero passato, che già guida l'interrogazione delle presenze testimoniali, non abbandonandola ad un dirigersi cieco"¹⁸³. Questa pre-conoscenza, vaga o precisa che sia, funge sì da presupposto ad ogni comprensione, ma non come qualcosa di estraneo ed imposto successivamente, bensì come elemento comune, come ponte epistemologico che consente l'apertura di un dialogo con il materiale storico. Per tornare al detto di Nietzsche, non si tratta di nascondere il principio dietro alle fonti, per poi ritrovarlo: l'esistenza è già da sempre tanto presupposto delle fonti quanto dell'ente che noi stessi siamo; non è possibile che questo principio sia nascosto dietro il cespuglio, dunque, perché esso è presupposto anche all'atto stesso del nascondere, e al fatto

182 Cfr. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991, pg. 236.

183 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 39. Cfr. anche HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico della disputa pelagiana*, Morcelliana, Brescia 2007, pg. 35, pagina fondamentale: "il presupposto per un tale procedimento ermeneutico complessivo è che gli stessi fenomeni trattati, oggetto di disputa in un ambito di esplicazione razionale, qualora si tratti di autentici fenomeni esistenziali fondamentali, siano disponibili anche a noi in una modalità specifica che permetta di commisurarli a ciò che allora è stato espresso. Le "argomentazioni passate" si collocano dunque in una duplice posizione paradossale, indicandoci dapprima soltanto formalmente quell'elemento basilare comune a partire dal quale poi – dopo che abbiamo verificato "ciò che viene indicato" in base agli elementi a noi stessi disponibili – essere sottoposte ad una reale discussione critica in quanto espressioni linguistiche, *logos* del fenomeno. Senza un tale presupposto, che è forse il pregiudizio fondamentale della storia dello spirito, il suo apriori metafisico (non ci si potrebbe accontentare di una "finzione del come-se" meramente metodologica), non sarebbe possibile neppure come proposito una *comprensione* della storia che superi la semplice registrazione e raccolta di formule di pensiero e vada oltre un elenco stenografico di discussioni passate."

che un cespuglio ci sia. Nella discussione sull'oggettivazione si è chiarito come il movimento caratteristico del comprendere il sé e il mondo sia, appunto, una “mondanizzazione progressiva dell'umano”, tramite cui il mondo stesso è reso accessibile (in quanto ritrovato come simile): questa dialettica di mondanizzazione e antropomorfizzazione permette all'esistenza di ritrovarsi continuamente, di avere sempre a che fare con se stessa. Di questa circolarità dialettica non ha senso chiedere un momento d'origine: essa descrive un ambito dell'essere, nel quale i movimenti si intrecciano in maniera indissolubile, senza che si possa individuare una mondanizzazione o una antropomorfizzazione originaria. Non si tratta, quindi, di trovare il momento “zero” del processo, ma di descriverne la dinamica interna, dalla quale non si può “uscire”, perché non è sensato pensarne un “fuori”. Il circolo ermeneutico non è, in altre parole, un circolo logico, che riguarda atti del pensiero, ma esistenziale: è la descrizione della dimensione nella quale l'esistenza si trova ad essere¹⁸⁴. Mondo e sé sono termini che non possono essere isolati, e ai quali non può essere attribuita alcuna originarietà fondativa. Essi sono riscontrabili solo nella reciprocità della loro relazione: “il rapporto tra l'esistenza e il mondo invece, come si richiede in questa discussione, è di tipo esistenziale, ossia nella sua *totalità* risulta una consistenza ontologica dell'esistenza stessa”¹⁸⁵. Il mondo è, di conseguenza, l'auto-estraniazione dell'esistenza: si è già da sempre immersi in una situazione nella quale è in atto l'auto-comprensione dell'esistenza. Perciò, quando l'esistenza incontra le proprie oggettivazioni, ha già in sé le direttive fondamentali della loro interrogazione, e nulla viene imposto alla materia che non sia già la materia stessa. Nelle

184 Il fatto che la discussione non riguardi più solamente questioni di correttezza epistemologica, ma abbia coinvolto orizzonti molto più ampi, può essere più agilmente mostrato seguendo Jonas nella riflessione svolta in HANS JONAS, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, cit., pg. 81 ss., nella quale il circolo ermeneutico viene accostato al circolo della fede. Non si tratta più di controllare se nella definizione di ermeneutica compaia il termine definito; l'argomentazione logica non è uno strumento adatto a comprendere questa circolarità. Il problema è qui quello di definire le dinamiche che caratterizzano una dimensione d'essere, dalle quali non ci si può smarcare con un atto intellettuale. Soltanto un pregiudizio, dunque, può aprire alla comprensione di ciò che in quella dimensione accade. Così, come non si possono comprendere le oggettivazioni religiose se si evita di calarsi nell'ottica del principio esistenziale che le rende possibili, la *pistis*, allo stesso modo si manca completamente la comprensione delle oggettivazioni esistenziali in senso lato se non si riconosce la circolarità strutturale nella quale si muove da sempre l'esistenza stessa.

185 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 604.

diverse oggettivazioni, nei risultati mondani delle forze esistenziali che li producono e dietro i quali esse si celano, ogni esistenza incontra il proprio mondo, già dato, nel quale essa da sempre è, e “da cui può riconquistarsi soltanto in atti successivi di riflessione e distruzione”¹⁸⁶. Riportare l'oggettivazione al principio esistenziale altro non è che riscoprire l'esistenza auto-estraniata, ossia ripercorrere il circolo costitutivo dell'esistere, il quale è tutt'altro che un circolo logico. Invece di svelare una debolezza del metodo ermeneutico, l'analisi della circolarità in esso contenuta mostra invece il suo determinante punto di forza: il circolo è il simbolo dell'omogeneità essenziale di interpretante e interpretato, che permette un ascolto della testimonianza privo, per quanto possibile, di interferenze.

La retta comprensione della circolarità ermeneutica permette ora di ricostruire il concetto di storia che si sposa alle istanze poste dalla filosofia dell'esistenza. A fondamento dell'essere storico non sta un elemento statico, ma un principio dinamico trascendentale e indeterminato, che trova i propri caratteri specifici nelle oggettivazioni che di volta in volta costituiscono la storia: “si potrebbe parlare di una funzione trascendentale della *volontà*, se la si intende non come parte specifica dell'animo, bensì come modo d'essere totale dell'esistenza umana. Il fondamento riceve, però, la sua determinatezza dalla storia dell'umanità cui appartiene e precisamente da tutti i suoi strati, da quello biologico fino a quello spirituale, in ognuno dei quali è soggetto-oggetto, attivo-passivo: derivante dalla storia, attuante quella stessa, viene toccato dalla storia (...)”¹⁸⁷. Esso stesso, per quanto trascendentale, è la storia stessa, da esso viene determinato nel momento esatto in cui la determina: “la storia è così, a prescindere dall'impulso in avanti di forze esterne, costante autoaffezione immanente della sua propria spontaneità”. Ogni esistere è prima di tutto il suo tempo, l'epoca nella quale si trova a vivere e che definisce le modalità della propria ricettività. Non si può parlare, dunque, di oggettività storica: invece di fatti incontestabili si dovrebbe parlare di “affezioni del soggetto storico

186 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 607.

187 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 97, nota 37.

secondo la forma della *sua* recettività”¹⁸⁸. Il fatto esiste solo come dialettica di recezione e risposta, attraverso la quale esso si costituisce come oggetto di un esistere determinato. È in questa dinamica che è insita la libertà del decorso storico, ovvero dell'espressione progettante dell'esistenza, che sceglie il proprio tempo assumendosi su di sé, nel contempo, la totalità delle sue condizioni, diventando così “responsabile retroattivamente per il suo ambito oggettivo, colui che è colpito per ciò che lo colpisce”¹⁸⁹. È difficile non vedere in questi brevi cenni, contenuti in nota, il primo germogliare di un pensiero che ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* troverà una sistemazione propria. Questo riscontro è un segno, indica che il percorso intrapreso non ha perso di vista la propria meta: l'impostazione del problema fondamentale discusso nella *laudatio* risale già a questi anni. In questo mondo concettuale Jonas affina gli strumenti che gli consentiranno di affrontare il problema del male e di avanzare la sua originale proposta.

Si ha ora una idea chiara di quello che è il metodo usato da Jonas nella sua ricostruzione dello gnosticismo. Per tornare alle domande che hanno guidato l'esposizione della sua proposta, si può dire che Jonas abbia trovato nell'esistenza quella dimensione che permette una comprensione del dato storico in cui il principio “epistemologico” sia omogeneo al materiale: tale omogeneità è qui pervenuta al suo stato perfetto, poiché materiale e principio sono, in ultima battuta, la medesima cosa¹⁹⁰. La circolarità che sembra annidarsi come un nemico tra le pieghe di questi movimenti risulta essere, se si conduce una analisi attenta, proprio l'opposto, ovvero il segno più caratteristico di tale omogeneità positiva. Il ritorno alla molteplicità delle fonti in grazia del principio esistenziale da queste stesse estratto permette di costituire le

188 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 97, nota 37.

189 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 98, nota 37.

190 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 37, nota 6: “poiché, d'altra parte, proprio questi concreti fenomeni esistenziali provenienti dalla storia non sono solo il compito, bensì essi stessi già fonti del nostro sapere “generale” relativo all'uomo, fonti delle quali, così come dal fenomeno presente, esso si costruisce originariamente, allora in verità la nostra conoscenza dell'esistenza trova nell'intero passato la sua origine e la sua fonte costantemente attiva – e pertanto la prima non giunge estranea nell'altro, piuttosto, per così dire, vi ritorna”.

prime in una totalità organizzata di rapporti. In tal modo emergono, all'interno della testimonianza come tutto, i motivi più rilevanti e quelli più periferici, i fondamentali e accessori, gli originali e estranei, e si lasciano parlare le fonti in un modo che la ricerca storico-oggettiva, attenta al lato puramente formale della oggettivazione, non potrebbe mai conseguire. Grazie all'ermeneutica, lo storico ha la possibilità di confrontarsi con il fenomeno culturale nella sua totalità, completezza e significatività. Ma questa, lungi dall'essere una semplice "cassetta degli attrezzi", è una pratica di interrogazione delle fonti che porta con sé una precisa teoria dell'esistenza, dotata di tesi e contenuti positivi. Solo l'assunzione generale dell'analitica esistenziale heideggeriana apre la possibilità di interrogare i fenomeni storico-culturali in modo ermeneutico. Il metodo ermeneutico è una applicazione dell'analitica esistenziale.

Compreso il ruolo che la filosofia dell'esistenza gioca nell'ottica jonasiana, è tempo di rivolgerci ora direttamente a *Essere e Tempo*, non solo e non tanto per insistere sulla evidentissima ripresa, in *Gnosi e Spirito Tardoantico*, dei caratteri dell'esistenza heideggeriana in relazione all'atteggiamento fondamentale gnostico, cosa che verrà trattata in seguito, quanto per chiarire il rapporto tra la metodologia basilare elaborata dal maestro e i successivi sviluppi che Jonas propone per rendere pienamente operativa l'ermeneutica anche come strumento di interrogazione delle fonti storiche e quindi di comprensione esistenziale. Emergerà come i due filosofi, coerentemente al loro progetto teoretico, affrontino il tema dell'ermeneutica secondo due direzioni dimensionalmente diverse, ma che si completano l'un l'altra offrendo così un sistema coerente di approccio alla materia storica in senso lato.

6.2. Ermeneutica in *Essere e Tempo*

Il metodo di interrogazione del dato storico che Jonas sceglie di applicare nella ricostruzione

dello gnosticismo è, come si è mostrato, strettamente correlato al lavoro filosofico del suo maestro Martin Heidegger che nel 1927, in *Essere e Tempo*, presentò la propria filosofia dell'esistenza. Come si è detto, l'assunzione del metodo ermeneutico presuppone l'accordo fondamentale con l'analisi portata avanti da Heidegger nel suo capolavoro. I costanti richiami all'analitica esistenziale e alle tematiche in questa sede trattate durante la ricostruzione jonasiana del fenomeno gnostico sono piuttosto evidenti, e verranno discusse più avanti. Ciò che invece sarà oggetto della seguente indagine è un confronto tra le sezioni ermeneutiche di *Essere e Tempo* e i risultati raggiunti nell'esposizione del metodo jonasiano. Sebbene infatti il riferimento alle teorie del maestro sia costante e diffuso, la ripresa dell'ermeneutica da parte di Jonas è lontana da essere una semplice adesione acritica, ma è al contrario un momento di sviluppo in una direzione diversa degli spunti sollevati dall'opera heideggeriana. Per districare i nodi che tengono legate in modo confuso le due prospettive, e conseguire così una visione chiara da una parte dei presupposti assunti dall'esistenzialismo, dall'altra dei progressi propriamente jonasiani, è necessario soffermarsi sulle sezioni di *Essere e Tempo* nelle quali l'autore discute quanto sarà poi ripreso da Jonas in sede di discussione metodologica. Una volta chiarito (per quanto possibile e utile alla presente trattazione) il significato dei termini ermeneutica, comprensione, interpretazione e circolo ermeneutico nella speculazione heideggeriana si potrà procedere ad un raffronto tra le due prospettive, così da coglierne le differenze e da evidenziare i risultati positivi e propositivi ottenuti da Jonas nella sua ricerca. Com'è ormai ben noto, l'intento che guida Heidegger è prettamente ontologico. Ciò che ad un primo sguardo sembra essere la nozione più generale, ovvia e chiara, nasconde invece insidie profonde: il problema dell'essere, scaduto a non-problema per eccellenza, deve essere posto nuovamente in tutta la sua enigmaticità, se si vuole trarre il senso dell'essere dall'oscurità nella quale è relegato. È la problematica ontologica a reggere l'analitica esistenziale, intesa come comprensione filosofica di quell'essere specifico che è in grado di porsi la domanda sul senso

dell'essere¹⁹¹. È importante non perdere di vista la precedenza della dimensione ontologica rispetto alle tematiche dell'analitica esistenziale: l'interesse per l'esistenza, infatti, è sempre interesse per le strutture ontologiche di questa esistenza stessa, ovvero la determinazione dei caratteri trascendentali del modo di essere dell'esistere, gli esistenziali. L'analisi dell'esistenza e delle sue modalità consiste nella descrizione del fenomeno dell'esistere in quanto tale (della sua struttura trascendentale, appunto) che, essendo definitoria del fatto dell'esistenza in sé, vale come base concettuale per ogni esistere via via determinato. È infatti proprio dell'Esserci¹⁹² in quanto Esserci porsi il problema del senso dell'essere, non di un uomo particolare o di una particolare cultura: l'oggetto della ricerca è la struttura dell'essere dell'Esserci in quanto tale. La possibilità della posizione del problema non riguarda le condizioni contingenti in cui un uomo si trova ad esistere, bensì è inscritta nella struttura del fenomeno esistenza come tale, al di là, anzi prima, di ogni sua realizzazione contingente. Di conseguenza, non è solo necessaria una critica dei modi in cui, nella storia del pensiero metafisico, il problema dell'essere è stato di volta in volta affrontato, ma anche e innanzitutto bisogna chiarire lo statuto ontologico dell'Esserci come ente nel quale si apre la problematicità dell'essere. La dimensione basilare del discorso heideggeriano è esistenziale o ontologica.

Anche per quanto riguarda l'opera di Heidegger non bisogna attendere molto per incontrare quella tipica concettualità che, nella forma della sua ripresa jonasiana, è stata analizzata

191 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005, pg. 19: “la posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere richiede una adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esserci) nei riguardi del suo essere”.

192 Nel discutere la dottrina di Heidegger si farà uso della sua terminologia specifica, così come viene trovata nella traduzione indicata di *Essere e Tempo*. L'elaborazione di un linguaggio nuovo è una parte essenziale del progetto filosofico heideggeriano, che sente l'esigenza di smarcarsi da un discorso troppo compromesso con una comprensione dell'essere che ha smarrito il rapporto genuino con il fenomeno, e che di conseguenza va criticata e dissolta. Non si può conseguire questo obiettivo rimanendo impigliati nel linguaggio tramite il quale quella comprensione si esprime: a questa impresa, come si esprime Heidegger, non mancano solo le parole, ma addirittura la grammatica. Si potrebbe quindi affermare che la novità lessicale introdotta da Heidegger sia un simbolo della sua intenzione di proporre una riflessione incentrata sulla dimensione ontologica dell'esistere, e che questa novità funga da continuo *memorandum*, come se dicesse: “non si sta trattando dell'uomo inteso nel modo ordinario, ma della struttura esistenziale del suo esistere”. Non stupisce che questa terminologia si ritrovi solo molto raramente nell'opera di Jonas, che parla di uomo e umanità molto più volentieri che di Esserci. Le ragioni di ciò sono esposte nelle pagine seguenti.

precedentemente. Già nel § 2¹⁹³ l'autore, proponendo un'analisi dell'atto del cercare, accenna ai momenti fondamentali della comprensione ermeneutica e al circolo che la contraddistingue. Com'è naturale, data la posizione iniziale, si tratta di semplici accenni, la cui trattazione è rimandata ad un momento più consono; tuttavia la struttura del comprendere viene già alla luce nel suo movimento caratteristico. Si è visto come l'obiettivo dell'opera sia la posizione e l'elaborazione del problema dell'essere; ovvero, si tratta di un cercare. Prima di iniziare la ricerca vera e propria, sarà utile soffermarsi sui caratteri propri del cercare, in modo da assicurarsi contro ogni errata impostazione. Gli elementi che costituiscono l'atto del cercare sono un cercato, l'obiettivo primario e generico; un interrogato, inteso come ciò a cui ci si rivolge per ottenere accesso al cercato; e, solo qualora l'atto del cercare si determini come teoretico¹⁹⁴, un ricercato, il che significa l'intento di determinare concettualmente il cercato, momento che, una volta ottenuto, pone fine alla ricerca. Ovviamente, a questi elementi deve essere aggiunto un cercante, quell'ente che ha la possibilità di attuare l'indagine. Il cercante non si pone semplicemente davanti agli oggetti del proprio cercare: sarebbe in questo caso incapace di relazionarsi alle loro molteplici positività, e si smarrirebbe inseguendo i più disparati fenomeni senza poter impostare in modo solido la propria ricerca. L'organizzazione dell'interrogare è invece sempre “preliminarmente guidata da ciò che è cercato”¹⁹⁵. In altre parole, non ci si pone davanti all'obiettivo della propria ricerca senza una conoscenza preliminare dell'obiettivo stesso, che orienta lo sguardo e permette di cogliere il corretto modo di domandare, così da ottenere le risposte di cui si ha bisogno. Se il problema è il senso dell'essere, il cercato è l'essere, il ricercato è il suo senso; ma ciò significa che “noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere”, e che “è da essa che sorge il

193 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 16-20.

194 Non ogni cercare è, ovviamente, un ricercare, ovvero un atto teoretico. L'analisi del cercare vale per il fenomeno inteso nella sua accezione più larga, di cui il cercare scientifico è solo un modo tra gli altri. Il cercare scientifico si distingue perché pone esplicitamente il proprio problema ed è attento alle modalità con le quali ricerca, cioè chiarisce a se stesso tutti i momenti costitutivi del proprio svolgersi; invece il cercare ordinario è spesso casuale e confusionario. Bisogna quindi chiarire gli elementi costitutivi della ricerca che ha come obiettivo il senso dell'essere.

195 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 17.

problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla sua determinazione concettuale”¹⁹⁶.

Il cercante è sempre dotato di una conoscenza vaga e media del cercato che lo orienta inizialmente nella sua riproposizione del problema. Ma che cos'è, e da cosa deriva, questa comprensione originaria dell'essere nel quale sempre ogni cercare si muove? Prima questione. Per ottenere risposte sul senso dell'essere, bisogna individuare l'interrogato; questo è l'ente, che verrà inquisito in relazione al proprio essere. Tuttavia, per assicurarsi una sua piena collaborazione, sarà necessario anche individuare la giusta via d'accesso all'ente: e l'ente in generale si incontra solo nell'apertura propria di un particolare ente, a cui appartiene in modo esemplare il cercare e tutti i suoi modi, ovvero “*quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo*”¹⁹⁷, l'uomo o, per usare la terminologia esistenziale, l'Esserci. Di conseguenza, la corretta impostazione della ricerca sul senso dell'essere obbliga ad un'analisi preparatoria che getti luce sull'essere dell'Esserci. Ma come è possibile determinare, in via propedeutica, l'essere di un ente specifico, se manca ancora la comprensione del senso dell'essere, se anzi proprio questo è l'obiettivo dell'indagine di cui si stanno chiarendo i presupposti? Anche in questo caso, si fa avanti minaccioso lo spettro della circolarità logica; e, anche in questo caso, lo spettro viene prestamente scacciato, mostrando come la circolarità qui incontrata non sia esplorabile tramite categorie logiche, ma riguarda una situazione diversa e per così dire precedente. Infatti ogni conoscenza ontologica determina l'essere di enti particolari senza avere una idea chiara dell'essere generale; questo è presupposto nella forma di un “colpo d'occhio preliminare”, basato sulla comprensione media e vaga nella quale il cercante sempre si muove e “*che, alla fine, appartiene alla costituzione essenziale dell'Esserci*”¹⁹⁸. Non è il caso di un'introduzione surrettizia di un principio, da cui si deducono conseguenze; qui il fondamento viene mostrato come esso è, viene lasciato apparire nella sua particolare dialettica, che lega essere e Esserci, cercato e cercante, secondo un movimento di “retro- o

196 Cfr. *Ibid.*

197 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 19.

198 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 20.

pre-riferimento”¹⁹⁹ che non ha nulla da spartire con la circolarità logica. Ma allora, in quale dimensione trova spiegazione questa circolarità propria del cercare? Come si declina, precisamente, questo ritorno su di sé dell'essere tramite l'Esserci e viceversa? In cosa consiste questa circolarità? Seconda questione.

Come si può facilmente notare, i due problemi emersi qui in via del tutto introduttiva, lo statuto della comprensione originaria che guida ogni ricerca e la circolarità insita in questa modalità di indagine, sono gli stessi problemi a cui Jonas ha provato a rispondere. Svolgendo la riflessione di Heidegger su questi temi si mostrerà come le soluzioni proposte dal maestro, per quanto analoghe e fondamentalmente riprese dall'allievo, siano caratterizzate da una direzione di ricerca diversa, e come quindi la ripresa di Jonas non sia una semplice adesione alla fatica filosofica di Heidegger, ma un tentativo di sviluppo delle sue potenzialità.

L'articolazione delle problematiche or ora emerse trova spazio nei §§ 29, 31 e 32, durante la trattazione dell'in-essere come tale, della costituzione esistenziale del Ci, ovvero dove si giunge ad una tematizzazione esplicita dei caratteri costitutivi dell'esistenza. La centralità di questa sezione, al di là dell'attenzione che riscuoterà presso la critica, è dovuta al fatto che in queste pagine Heidegger arriva a tratteggiare nel dettaglio la struttura e le dinamiche esistenziali che determinano l'essere dell'Esserci in generale, e dunque espone i caratteri trascendentali che distinguono l'esistere dagli altri modi dell'essere. I momenti qui individuati e analizzati troveranno in seguito la propria unità nella Cura, la quale a sua volta si mostrerà dotata di una costituzione temporale, e così sarà raggiunto il risultato finale di *Essere e Tempo*. Intendere correttamente il motivo per cui i problemi legati all'ermeneutica emergono e trovano il loro posto proprio in questo momento dell'analisi e in questa prospettiva specifica è fondamentale per cogliere il diverso ruolo che il ciclo del comprendere occupa nella riflessione di Heidegger e in quella del suo allievo.

Il primo elemento che concorre a descrivere il fenomeno dell'essere dell'Esserci è la

199 Cfr. *Ibid.*

situazione emotiva. A livello ontico, essa si manifesta come tonalità emotiva, o umore; tuttavia l'interesse, come è stato chiarito sopra, non è ontico, ma ontologico: si vuole capire cosa comporta esistenzialmente il fatto che “l'Esserci è sempre in uno stato emotivo”²⁰⁰. Questa determinatezza caratteriale rende manifesto il fatto che l'Esserci è rimesso a se stesso, che il suo esistere dipende dal modo nel quale si trova ad essere aperto all'esistenza. Ma qualora voglia risalire alla causa che ne ha determinato l'apertura, egli rimane costantemente frustrato. Quando si mette alla ricerca del proprio donde, della propria ragion sufficiente, egli non è in grado di trovare alcunché, ad eccezione della “*effettività dell'esser-rimesso*”²⁰¹ che lo definisce. Egli è gettato nel suo Ci, si ritrova in una situazione determinata senza che possa esporre una soddisfacente catena di cause ed effetti che ne chiariscano la condizione. L'Esserci si sa come effettività, come ciò “che c'è e ha da essere”²⁰², come un ente a cui sfuggono i propri presupposti, sebbene debba viverne le conseguenze. La situazione emotiva, il fatto di trovarsi sempre (esistentivamente) in uno stato d'animo determinato, fa da ponte alla comprensione del senso esistenziale di tale fenomeno, e permette di intendere una caratteristica fondamentale dell'esistenza come tale: la gettatezza, l’“*enigma inesorabile*”²⁰³ della effettività dell'Esserci. Se, da una parte, la situazione affettiva mostra la gettatezza dell'Esserci, dall'altra mette in relazione già da sempre con il mondo, o meglio manifesta la “*co-originaria apertura del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza, e ciò perché l'esistenza è, per essenza, essere-nel-mondo*”²⁰⁴. È per e nella situazione emotiva che è possibile incontrare l'ente intramondano, farsi colpire da questo: l'utilizzabile si mostra in quanto tale solo poiché l'Esserci è determinato dalla situazione emotiva, che ne svela tanto la gettatezza quanto l'apertura strutturale ad un mondo.

Sulla situazione emotiva si incardina il discorso che, tramite la chiarificazione esistenziale di

200 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 167.

201 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 168.

202 Cfr. *Ibid.*

203 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 169.

204 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 170.

comprensione e interpretazione, forma il nucleo concettuale dell'ermeneutica. La *comprensione* intesa esistenzialmente concorre, insieme alla situazione emotiva e interagendo con essa, a definire la costituzione dell'Esserci. Parlando di comprensione, ancora una volta, non si vuole però intendere l'atto ontico, un modo di conoscere diverso, ad esempio, dalla spiegazione: questi sono declinazioni esistentive della comprensione originaria, che costituisce l'essere dell'ente che noi stessi siamo. La comprensione porta con sé i segni del modo d'essere dell'Esserci, ovvero il suo poter-essere. L'Esserci è “primariamente un esser-possibile. L'esser-ci è sempre ciò che può essere e nel modo in cui è la sua possibilità”²⁰⁵. Ma come è determinato questo esser-possibile? Non si tratta né della vacua possibilità logica, né della possibilità come evento che può e non può accadere ad un soggetto semplicemente presente. Solo attraverso l'analisi della comprensione si può rendere un'idea di cosa significhi la possibilità come esistenziale, primo e fondamentale carattere ontologico dell'Esserci. Ora, l'Esserci non è mai esposto alla pura possibilità, in quanto è già da sempre calato in un contesto determinato, data la sua situazione emotiva. In relazione al suo esser-possibile, ciò vuol dire che egli si trova esposto a un certo numero di possibilità disponibili, e non alla possibilità in quanto tale. Egli è possibilità gettata, libertà per il proprio poter-essere, secondo i mezzi determinati che ha a disposizione, o che è in grado di elaborare per sé. Nella comprensione si svela all'Esserci il proprio esser-possibile, ovvero il fatto che, come ente di cui ne va di se stesso, egli si trova gettato davanti a possibilità che può far proprie: egli scopre come stanno le cose riguardo all'essere che lo contraddistingue. La comprensione, disvelante la vera essenza ontologica dell'uomo, è la condizione di possibilità di ogni smarrirsi e di ogni ritrovarsi del sé. Tale comprensione agisce come progetto. Il progetto assume pienamente l'esser-possibile e cala l'Esserci nel mondo, davanti e dentro alle alternative. Il progetto fa da contrappunto alla gettatezza: proprio in quanto gettato, in quanto ente rimesso a se stesso,

205 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 177.

l'Esserci è progetto, si sa come possibilità²⁰⁶. “la comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'Esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità”²⁰⁷. Alla comprensione, o al progetto, corrisponde l'apertura del mondo: essa ha delle potenzialità che si possono intendere in base alla sua capacità di aprire. L'uomo può comprendere se stesso o in base a se stesso come l'in-vista-di-cui egli è, autenticamente, o in base al mondo in cui si trova sempre ad essere, inautenticamente. In ogni caso, la comprensione coinvolge l'intera apertura, ovvero determina la totalità dell'essere-nel-mondo: ogni volta che una possibilità viene scelta, e attuata, l'intera configurazione dell'apertura si stabilizza e assume lineamenti definiti. Quindi, in quanto esistente, l'uomo “ha già sempre risolto il suo poter-essere nel senso di una delle possibilità della comprensione”²⁰⁸, è sempre dotato di una visione, anzi è sempre *una* visione, una modalità possibile di aprire e di essere nel mondo. Il fatto che l'Esserci si progetti, si comprenda, è possibile solo se a fondamento di ciò stia una corretta nozione del proprio essere come esser-possibile: “il progettarsi in possibilità presuppone già la comprensione dell'essere”²⁰⁹, sebbene poi questa non riesca a elevarsi al concetto, ma rimanga celata e disconosciuta nella sua dignità ontologica. Situazione emotiva e comprensione concorrono a descrivere il modo di essere dell'Esserci, il suo essere possibilità, progetto proiettato in avanti, la cui gettatezza mantiene però nell'enigmaticità la ragion d'essere.

In quanto progetto, la comprensione è legata, almeno in un suo momento, ad un avanti-a-sé, a potenzialità di sviluppo. Quando la comprensione si appropria di ciò su cui si esercita, lo fa suo, essa è *interpretazione*: il mondo compreso, e le possibilità in esso inscritte, vengono

206 Esistenzialmente, il progetto è l'effettivo sapersi dell'Esserci come possibilità. Solo un ente che sa che la propria costituzione ontologica è dominata dal modo della possibilità può infatti progettare. Il che non significa che l'uomo si atteggi nel mondo secondo un piano a cui si attiene in vista della costruzione del proprio essere: “infatti l'Esserci si è già sempre progettato e, fintanto che è, resta progettante. L'Esserci si comprende già da sempre e continua a comprendersi, fintanto che è, in base a possibilità”. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 179.

207 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 180.

208 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 181.

209 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 182.

elaborate in vista di sé, scoperte esplicitamente come mezzi. Il mondo solo presentato dalla comprensione viene interpretato e ritrovato secondo la struttura del qualcosa-in-quanto-qualcosa. In altre parole: nell'interpretazione il contenuto esistenziale della comprensione, ovvero l'aver inteso che l'essere dell'Esserci è possibilità, si attua nell'esplicitazione della funzionalità del mondo in relazione al sé. Si deve parlare, quindi, di una sorta di ciclo: la comprensione risulta essere una pre-disponibilità di contenuti che l'interpretazione fa propri, esplicita e sviluppa. L'essere-nel-mondo è comprensione-interpretazione. L'interpretazione è però possibile solo se si applica a una già disponibile comprensione, che le presenta un mondo sul quale installarsi. La comprensione veicola contenuti velati: l'interpretazione li svela, li scopre e si relaziona ad essi nella loro piena potenzialità. Per questo motivo, l'interpretazione non è mai indeterminata, ma si mette in moto grazie ad una pre-visione, uno sguardo preliminare, che appronta il contenuto già disponibile secondo linee di interpretazione possibili. Si potrebbe dire, quindi, che l'interpretazione è un tentativo, e che in quanto tale agisce fin da subito come tentativo, proponendo una particolare ipotesi da assestare tramite conferme²¹⁰. Traendolo dalla semplice comprensione, l'interpretazione conquista concettualmente il contenuto; ma questa concettualità, nerbo dello sviluppare, non deriva direttamente dal contenuto in questione, ma è già stata decisa dall'interpretazione. Ogni interpretazione è frutto di una pre-cognizione. Ricapitolando, le condizioni di possibilità dell'atto dell'interpretazione sono la pre-disponibilità del contenuto nella comprensione, la pre-visione del contenuto secondo linee guida generali e la pre-cognizione, la concettualità che a sua volta rende possibile la pre-visione: "l'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato"²¹¹. Ma in che cosa consiste questa preliminarità?

Nel progetto della comprensione il mondo viene aperto, il che può anche essere detto in

210 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 185: "l'interpretazione si fonda sempre in una *pre-visione* che «scorcia» il pre-disponibile in una determinata interpretabilità". L'interpretazione è un continuo mettere in prospettiva.

211 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 186.

questo modo: il mondo viene dotato di senso. L'apertura permette l'avvicinamento dell'ente, il suo presentarsi, e il suo venir compreso; questa comprensione avviene sotto il segno del senso. Ogni progetto muove i suoi passi all'interno di una dimensione di senso, che emerge dall'insieme delle preliminarità: pre-disponibilità, pre-visione e pre-cognizione. Il senso, dunque, è legato al processo di comprensione e interpretazione, e quindi alla costituzione esistenziale dell'Esserci. Ogni comprensione è relativa all'essere-nel-mondo nella sua totalità, e quindi include in sé un intendimento dell'esistenza. Inoltre, ogni interpretazione prende le mosse da una preliminarità: ciò comporta il fatto sospetto che "l'interpretazione, che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando"²¹². Il principio dell'interpretazione, essendo già presente nei momenti in cui tale interpretazione viene formata, sembra dover essere presupposto all'atto interpretativo. In altre parole, l'interpretazione presupporrebbe ciò che vuole dimostrare. Emerge ancora una volta il problema della circolarità. Ma quale rapporto lega tra loro il circolo della comprensione e il divieto logico del circolo vizioso? Si tenga a mente che il discorso verte sulla costituzione esistenziale dell'essere dell'Esserci. Quest'ultimo è stato determinato secondo gli elementi co-originari della situazione emotiva, della comprensione e dell'interpretazione. Essi sembrano descrivere una circolarità. Ma come si può squalificare questo circolo rifacendosi alla logica, la quale è solo un modo derivato e particolare del conoscere, fondato proprio in questa struttura ciclica che ora è stata portata alla luce? Si disconoscerebbe completamente il fenomeno dell'interpretazione se si volesse analizzarlo con gli strumenti della logica. Al contrario, il corretto intendimento dell'interpretazione può avvenire solamente qualora le condizioni fondamentali della sua attuazione siano colte nella loro interezza. Il circolo esistenziale non rappresenta infatti un ostacolo insormontabile ai fini di una conoscenza affidabile: "l'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella

212 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 188.

maniera giusta”²¹³. Bisogna capire che non si tratta qui di una circolarità che affetta un particolare modo di conoscere, o anche qualsiasi modo di conoscere. La circolarità che coinvolge una preliminarità solamente compresa e l'interpretazione che se ne appropria descrive la struttura esistenziale dell'essere dell'Esserci. Lontano da essere un vizio, il circolo esistenziale è la condizione di possibilità del conoscere genuino, del far proprio un contenuto già disponibile, previsto e già stabilmente conosciuto, e di non lasciarselo imporre dall'ingerenza del senso comune: questo significa star dentro al circolo nella maniera opportuna, e questo garantisce scientificità al proprio discorso, in quanto le cose sono qui incontrate nella loro manifestazione originaria, e non nella comprensione ordinaria che le offre già date. Il circolo appartiene alla struttura del senso, alla costituzione esistenziale dell'Esserci, e come tale è precedente e fondante quel modo particolare di conoscere con il quale si pretende di scartarlo, la logica: “il «circolo» del comprendere appartiene alla struttura del senso, e tale fenomeno è radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico”²¹⁴.

A conferma di quanto ricordato, il piano sul quale questa analisi si svolge è ontologico, esistenziale: è in questa dimensione che si collocano gli elementi della situazione emotiva, del comprendere, dell'interpretare e del circolo a cui essi danno forma²¹⁵. Da questa dimensione

213 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 189.

214 Cfr. *Ibid.*

215 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 369-376. In questo § 63 si traggono le conseguenze dell'ampio discorso sull'ermeneutica nella prospettiva che interessa ad Heidegger e che si rivela primaria nell'economia di *Essere e Tempo*. Il problema tematizzato in questo libro è il senso dell'essere, e perciò le sue radici affondano nel terreno del circolo comprensione-interpretazione. Una volta compiuta la preliminare analisi dei caratteri dell'Esserci secondo la pre-visione, la pre-disponibilità e la pre-cognizione che ci si trova ad avere, ovvero la discussione dell'Esserci come questo è innanzitutto e perlopiù, è necessario intraprenderne l'interpretazione autentica. Ma dove si troverà una via d'accesso all'autenticità dell'Esserci? Come sfondare il muro della dispersione nella quale viene nascosta la sua originarietà, il suo essere una totalità? Non ci si può che rivolgere alle possibilità ontiche e individuarne le possibilità ontologiche, ma per fare questo bisogna affidarsi a quell'idea di esistenza che è emersa dall'analisi precedente, e presupporla alle possibilità ontiche scelte. Si è immersi in una circolarità. Questa ricostruzione sarà allora arbitraria? No. La circolarità, nell'analitica esistenziale, è un dato di fatto, non qualcosa di evitabile, e non passibile di critica logica. Siccome questa struttura ciclica inerisce all'Esserci come tale, non bisogna sforzarsi di evitarla, ma imparare a inserirci correttamente, assumerla interamente “per garantirsi, fin dall'inizio dell'analisi, una visuale completa sulla circolarità dell'essere dell'Esserci”, pg. 375.

non ha senso voler uscire: ogni interpretazione si muove all'interno di questo orizzonte, compresa l'analitica esistenziale. L'analitica esistenziale stessa, in quanto interpretazione del senso dell'essere dell'Esserci, è una interpretazione che, incardinandosi su una comprensione preliminare, si appropria del contenuto in maniera autentica, andando ad interrogare direttamente l'ente problematico. Questo risultato, ottenuto grazie alla rilettura della fenomenologia, “ha il carattere dell'ἐμπνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci”²¹⁶. L'analitica esistenziale è ermeneutica, cioè interpretazione dei caratteri esistenziali dell'essere dell'Esserci a partire dalla pre-comprensione che egli ha di se stesso. L'obiettivo di questa analisi è la chiarificazione delle strutture trascendentali che determinano l'esistere: il piano del discorso è esistenziale. “Pertanto in questa ermeneutica, che elabora in termini ontologici la storicità dell'Esserci quale condizione ontica della possibilità della storiografia, getta le sue radici ciò che può esser detto «ermeneutica» solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito”²¹⁷. In questo passo, i differenti piani che reggono i discorsi del maestro e dell'allievo emergono con precisione. Sebbene in entrambi i casi si parli di ermeneutica, in Heidegger essa assume il primo senso, ovvero si svolge tutta su un piano esistenziale, e ha come obiettivo il coglimento delle strutture trascendentali che determinano l'esistere nella sua essenza (tutto ciò, a sua volta, per garantirsi un accesso limpido al problema del senso dell'essere in generale); in Jonas, invece, l'ultimo. L'ermeneutica jonasiana è interpretazione del dato storico secondo le tesi avanzate dall'ermeneutica heideggeriana. Si potrebbe distinguere le due accezioni utilizzando le espressioni *ermeneutica esistenziale* e *ermeneutica esistentiva*. La seconda, adottata da Jonas per affrontare il tema del fenomeno gnostico, è basata sulla prima, mentre la prima può benissimo venir elaborata senza nessun riferimento alla seconda. In questo senso Jonas parla

216 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 53.

217 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 54.

del proprio lavoro come di una applicazione dell'analitica esistenziale. Heidegger è interessato al lato esistenziale, a comprendere la struttura basilare dell'esistere; Jonas invece va alla ricerca di una sintesi storica, analizza un fenomeno culturale grazie alla concettualità elaborata dal maestro²¹⁸. In questo senso, il chiarimento dei processi dell'ermeneutica esistenziale risulta essere il momento nel quale Jonas sviluppa la teoria del maestro secondo una direzione che costui aveva intuito ma non approfondito, ovvero nelle sue potenzialità di comprensione ontico-storiografiche.

A riprova di questa conclusione, si faccia un breve raffronto con la sezione precedente. In essa ritroviamo gran parte delle tematiche discusse, in chiave ontologica, da Heidegger, ad eccezione di un concetto cardinale, che in *Essere e Tempo* non compare mai: il concetto di

218 Questo non vuole dire che in *Essere e Tempo* manchi ogni interesse per la storia e la storiografia, affermazione evidentemente sbagliata, come attesta il Capitolo V della seconda sezione, §§ 72-77, intitolato Temporalità e Storicità. La tesi avanzata in queste pagine è, però, concorde con l'interesse generale dell'opera: affermare la precedenza dell'analisi esistenziale rispetto ad ogni sua applicazione esistenziale, cosa che si attua nella esposizione del fatto che le condizioni di possibilità della storia, e quindi della storiografia, sono da ricercarsi nella temporalità esistenziale dell'Esserci. L'uomo non è temporale perché sta nella storia, ma il suo esistere storico è possibile data la sua fondamentale e essenziale temporalità. È in queste pagine che Heidegger tratteggia ciò che di più vicino si può trovare, in *Essere e Tempo*, al concetto di oggettivazione, che tanta importanza avrà nell'ermeneutica jonasiana. Discutendo dello statuto d'essere del reperto storico, Heidegger sostiene che la suppellettile antica non sia più un utilizzabile semplice, ma un frammento di un mondo trascorso, nel quale essa era un utilizzabile in un mondo proprio di un Esserci. La storicità di quell'intramondano consiste nel suo esser stato parte di un mondo che ora è passato. Ma l'Esserci non può mai essere passato nel senso della semplice-presenza; il suo passato è un esserci-stato, e l'utensile conservato nel museo è storico solamente perché ha fatto parte di un essere-nel-mondo essente-ci-stato. È l'Esserci, dunque, a conferire storicità all'utensile, in quanto è l'Esserci ad essere primariamente storico: “Resti, monumenti, resoconti tuttora presenti sono un «materiale» possibile per un accesso concreto all'Esserci essente-ci-stato. Essi possono divenire materiale storiografico solo perché, conformemente al loro modo di essere, hanno il carattere del *mondanamente-storico*. Essi possono farsi materiale solo perché, sin dall'inizio, sono compresi nella loro intramondanità” (pg. 463). A ciò, il concetto di oggettivazione aggiunge la possibilità di risalire dal reperto, soprattutto dalla fonte culturale, ma più in generale dal mondo, all'essere che si trovava in quel Ci, in quel mondo. In ogni caso, è solo l'analitica esistenziale a consentire l'apertura della via d'accesso tramite la quale si può entrare in contatto con il passato: l'esistere è il ponte trascendentale che apre una via di comunicazione con l'essente-ci-stato.

Al di là di questo, l'interesse heideggeriano per la storia (come fatto e come disciplina) si esplica nella determinazione di due tipologie, una autentica, in cui il passato viene compreso come luogo nel quale sono raccolte le possibilità rese effettive dall'esser-ci-stato, e con le quali si può instaurare un dialogo propositivo, che porta a sceglierle nuovamente e assumersi il proprio destino; e una inautentica, in cui il passato è inteso come mondanamente-storico e la dispersione domina l'oggi, senza permettere di cogliere la densità dell'attimo che ripropone le possibilità eminenti del passato. La storia come disciplina risulta allora essere storia delle possibilità attuate dall'Esserci: è la possibilità l'oggetto della storiografia. In questo senso, non si può più porre il problema di una storia universale o della legalità insita nel progresso storico: queste teorie, tutte concentrate sull'evento e sul suo significato, mancano nella comprensione dell'autentico oggetto storiografico, “la possibilità essente-stata in modo effettivamente esistente” (pg. 464). È chiaro come il piano prevalente di queste osservazioni sia sempre quello esistenziale: si vuole chiarire come interagiscano la storia e la storiografia con la struttura dell'essere dell'Esserci: “L'a-che-cosa l'Esserci di volta in volta *effettivamente* si decida, esorbita per principio dall'analisi esistenziale. La presente indagine esclude inoltre la progettazione esistenziale di possibilità effettive dell'esistenza” (pg. 451). Qui entra in scena Jonas, mutando il progetto in oggettivazione e proponendo la sua ermeneutica storica.

oggettivazione. Questo ricopre una funzione insostituibile nell'ermeneutica esistenziale jonasiana: permette di legare il prodotto culturale al fondo esistenziale, principio in grado di fornire unità e coerenza all'analisi del materiale. Il suo ruolo ha un carattere specificatamente ontico: è il binario lungo il quale si muove l'interpretazione storiografica, che in definitiva permette la comprensione dei fenomeni storici. È la chiave di volta dell'ermeneutica esistenziale e, se l'ipotesi qui avanzata è corretta, il suo mancato ritrovamento in *Essere e Tempo*, il cui problema è eminentemente ontologico, non deve stupire, ma anzi essere prevedibile, in quanto facente capo a un altro ordine di problemi. Una completa trattazione dell'ermeneutica jonasiana non può dunque sottrarsi alla domanda riguardo la genesi e la provenienza del concetto di oggettivazione: ci si può ben aspettare che, provando a scoprire da dove Jonas trae lo spunto per l'elaborazione del concetto di oggettivazione, lì si trovi anche quell'influenza che ha determinato in senso esistenziale-storiografico l'interesse del giovane studioso.

6.3. Ermeneutica, esegesi e oggettivazione: Bultmann tra Heidegger e Jonas

La ripresa jonasiana dell'ermeneutica di Heidegger si è rivelata essere orientata verso nuove conquiste: assunta come base filosofica l'analisi dell'esistenza elaborata in *Essere e Tempo*, Jonas chiarisce le sue potenzialità storiografiche, ne affina l'apparato teorico introducendo il concetto di oggettivazione e sviluppandone le conseguenze, e infine offre un saggio pratico di queste potenzialità stesse nella sua trattazione del fenomeno della gnosi. La particolare direzione assunta dalla ricerca jonasiana, l'applicazione dell'analitica esistenziale in ambito storico-culturale, lascia trasparire i contorni dell'altra grande figura accademica che, negli anni di Marburgo, guidò la riflessione di Jonas conducendolo alla sua opera sulla gnosi. Questa figura è Rudolph Bultmann. Il teologo protestante si mostrò molto attento al lavoro del

collega filosofo, e fece proprie con entusiasmo le tesi di *Essere e Tempo*, applicandole al proprio ambito di ricerca: la lettura e il commento del Nuovo Testamento. Bultmann credette di aver trovato nel lavoro di Heidegger un fondamento prezioso per interrogare il testo, e farlo parlare in modo nuovo e eccezionalmente ricco. Ma presto, sviluppando le idee derivanti da questo dialogo interdisciplinare, si trovò in possesso di una struttura interpretativa che andava ben oltre al settoriale studio della Scrittura, e che invece era in grado di offrirsi come impalcatura ermeneutica per ogni tipo di prodotto culturale: l'esistenza diventa, nella penna del teologo, quel principio ermeneutico unitario che permette la comprensione sempre nuova e significativa della parola passata, con la quale si può instaurare un dialogo fruttuoso e mai concluso. Per avere un'immagine completa dell'ermeneutica jonasiana e del suo sviluppo, bisogna soffermarsi sulla recezione bultmanniana del lavoro di Heidegger e mostrare come avvenga qui quella virata in direzione esistentiva che Jonas farà fruttare nella sua opera.

La riflessione bultmanniana sulle potenzialità esegetiche della filosofia dell'esistenza non si fa attendere molto; al contrario si trova ad un livello di elaborazione molto elevato già in un saggio del 1928 (l'anno successivo alla pubblicazione di *Essere e Tempo*), *Il significato della «Teologia Dialettica» per la scienza neotestamentaria*²¹⁹. Il tema principale di queste pagine, il chiarimento della natura della teologia dialettica, funge solo da cornice ad un discorso molto più ampio, che riguarda l'esegesi dei testi e la comprensione storica in senso lato, nel quale si sviluppano le implicazioni esistenzialistiche in relazione a questi ambiti. Seguendo Bultmann nella sua conversione esistentiva del lavoro del collega si potrà intendere meglio la direzione che la ricerca di Jonas prese in questi stessi anni.

Il problema centrale dell'articolo di Bultmann riguarda l'esegesi del testo, in particolare del Nuovo Testamento. Il teologo è alla ricerca di un modo di interrogare il testo tale che quest'ultimo parli all'esegeta, lo coinvolga nella sua vita reale: tale da dare vita alla lettera.

219 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere, Raccolta di articoli*, II Edizione, Queriniana, Brescia 1986, pg. 127-145.

Questa esigenza è ricondotta alla storicità come elemento definitorio dell'uomo: l'uomo è nella sua natura storico, ovvero, secondo la riflessione heideggeriana, possibilità, poter-essere. Nel corso della vita, l'uomo non è mai pienamente disponibile a se stesso, ma è di volta in volta immerso nelle acque scure del possibile, nel quale, tramite la decisione, sceglie se stesso e sa se stesso come un fascio di possibilità attuantesi. Queste possibilità lo situano, e ne rappresentano la storicità. Tutto ciò ha delle conseguenze ben precise sul sapere storico in genere. Prima di tutto, la fonte storiografica deve essere interpretata “in base al presupposto che in essa si coglie e si esprime una data possibilità dell'esistenza umana”²²⁰. La testimonianza, il testo, è qui ricollegato senza indugi all'esistenza dell'uomo e alla sua natura storica: se l'uomo è possibilità e scelta di possibilità, i prodotti culturali non possono essere altro che segni di queste decisioni, registrazioni di possibilità dell'esistenza. Pertanto, l'esegesi di un testo non può esimersi dal considerarlo nella sua veste esistenziale; anzi, solo se lo analizzerà tramite una ermeneutica dell'esistenza potrà sperare di comprenderlo. Queste testimonianze racchiudono possibilità dell'esistere umano, che in quanto tali “sono sempre anche possibilità di noi stessi”²²¹, e possono essere intese solo se si è intesa la propria esistenza: l'esegeta è consapevole della propria storicità, e nella interpretazione del testo deve tenere ben presente il fatto che lui stesso, come ente dominato dal possibile, sta determinando il proprio poter-essere, e che nell'esegesi ritrova possibilità che sono anche sue, di se stesso. L'esegeta suggella l'incontro di un possibile *in fieri* con una possibilità essente-ci-stata. Di conseguenza, l'intelligenza che l'esegeta può avere di una esistenza passata e del suo discorso è sempre legata alla modalità della propria apertura, a come e quanto egli stesso conosca la propria esistenza. L'incontro tra studioso e fonte non è pensabile come l'apprensione neutra, da parte di un soggetto, di una serie di contenuti: qui si celebra un incontro di esistenze, entrambe storicamente determinate e quindi finite. Il rapporto tra uomo e testimonianza

220 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 131.

221 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 132.

storica non deve aspirare alla verità delle scienze esatte. La sua verità nasce dal continuo raffronto di esistenze e di possibilità, e non è un possesso che si ha una volta per tutte, ma deve essere continuamente riconquistata, riletta, fatta propria.

Questa impostazione dell'approccio alle fonti ha importanti conseguenze nell'ambito della ricerca storica. Innanzitutto si pone come principio fondamentale di ogni interpretazione il fatto che una fonte può essere intesa solo se ci si chiede quale concezione dell'esistenza dell'uomo ha potuto concepirla e produrla. Ogni testimonianza culturale è una concettualizzazione che può essere compresa solo chiarendo la rappresentazione dell'esistenza che la sorregge: è questo il domandare che permette di scorgere il cuore della testimonianza storica. Ma, dal momento che l'esistenza non si trova mai come un fatto univoco e deciso una volta per tutte, ed è invece passibile di interpretazioni diverse, l'esegesi è la costante problematizzazione della fonte, che mai si risolve in una soluzione definitiva. Di conseguenza, non si potrà raggiungere una visione progressiva di sviluppo nella quale sistemare le fonti secondo un criterio universale, in quanto esse stanno per possibilità dell'esistenza che hanno in se stesse la propria ragione e si offrono come contenuti autosufficienti all'interpretante; e, infine, siccome ogni interpretazione è un dialogo tra una possibilità essente-ci-stata affidata ad un prodotto culturale e una possibilità che si sta facendo proprio nel confronto con la testimonianza, nessuna interpretazione potrà mai essere considerata definitiva, l'ultima parola a riguardo: la problematicità ermeneutica non si risolve. Questo comporta il fatto che il lavoro esegetico sia inconclusivo, come è sempre inconclusa, d'altra parte, l'esistenza dell'uomo. L'esegesi delle fonti non mira dunque a costruire un contesto di rapporti, la "storia", che rende ragione del comparire della testimonianza in quell'esatto punto spazio-temporale; l'interpretazione legge il testo e pensa *mea res agitur*. Il prodotto culturale offre la possibilità di incrinare il modo consueto di comprendersi, di rinnovare la propria idea di esistenza in modo da attingerla nuovamente, da sé: l'incontro con

la fonte è “un domandare sincero e una sincera disponibilità ad apprendere”²²².

Ma come è possibile questo dialogo intratemporale? Il fatto che il presente sia in grado di ascoltare il passato e non solo intenderlo, ma anche riconoscerlo e assumerlo è come minimo qualcosa di cui si può legittimamente dubitare. La possibilità di questo accorciamento vertiginoso delle distanze storiche, per essere ammessa, deve presentare un fondamento quanto mai solido. Un testo, veicolo di una possibilità esistenziale, potrà essere inteso solo se si è già in possesso di una “*precomprensione* delle realtà di cui esso parla”²²³. Ma le possibilità di cui la testimonianza è segno sono per loro natura contrarie ad essere racchiuse in nozioni. La precomprensione non avrà come oggetto queste possibilità specifiche: infatti l'uomo, nella sua storicità, non ha mai già a disposizione le sue possibilità, ma le incontra e le sceglie nell'esistere stesso. Quindi, egli si sa come ente possibile, poter-essere²²⁴, e questa precomprensione è tutto ciò che gli occorre per riconoscere nel prodotto culturale il fondo esistenziale che gli soggiace. Questa conoscenza riguardante l'esistenza insita nell'esistenza stessa è il presupposto fondamentale che unico permette una genuina interrogazione del materiale storico: “solo se si presuppone tutto questo, egli potrà comprendere; solo se lo si presuppone, noi potremo comprendere cosa vuol dirci un testo”²²⁵. La testimonianza storica è comunicazione di possibilità esistentive che si aprono solo se si è disposti a riceverle, cioè se si riconoscono come proprie e si decida su di esse: le si accetti o le si consideri estranianti. Per concludere, la ricerca storica non ha a che fare con fatti riconducibili ad una verità trasmissibile sempre uguale a se stessa, ma è un intendere e un decidersi, ovvero un dialogo aperto con la propria esistenza in generale²²⁶.

222 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 137.

223 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 138.

224 Che questa precomprensione sia cosciente o non cosciente non ostacola la tesi che sia insita nel modo in cui l'uomo esiste: “sappiamo, palesemente o nascostamente, delle nostre possibilità, poiché fa parte della nostra vita sapere quello che siamo”, Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 139.

225 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 139.

226 Cfr. RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 140-1: “Ogni intelligenza storica si basa su questo: i contenuti da interpretare appartengono al mio esistere; questo è un esistere aperto; più o meno chiaramente, io so delle mie possibilità. Questo sapere, io posso evitarlo, nascondermelo, dimenticarlo; ma ce l'ho. Eppure è sempre una precomprensione, un sapere che non sa. Poiché l'esistere non ha mai una conoscenza definitiva circa se stesso, ma ne ha una sempre nuova e diversa, essendo esso medesimo mai definito, mai

Tra i molti spunti che questo articolo offre alla nostra analisi, si è scelto di concentrarci sul concetto di oggettivazione. Quest'ultimo non si trova esplicitamente nel testo appena discusso, ma si avvicina molto a ciò che Bultmann chiama *concettualizzazione*: l'esistenza, vero centro propulsore, esprime le proprie possibilità e le esterne in concettualizzazioni, ovvero nel materiale storico. Queste possono quindi essere interrogate dall'esegeta in modo da rivelare il loro fondo esistenziale, essere comprese come possibilità dell'esistere e dare vita a quel dialogo intratemporale che è l'interpretazione. Jonas svilupperà questo concetto fino a portarlo alla forma sistematica nella quale è stato incontrato in *Gnosi e Spirito Tardoantico*. Ma, al di là di questa particolare ripresa, ciò che Jonas trae dall'insegnamento del teologo è l'idea delle potenzialità ricchissime che l'analitica esistenziale custodiva in relazione all'ermeneutica storica e culturale. Il mutamento di direzione nei confronti della linea di ricerca heideggeriana è da ricercarsi nell'esperienza dei seminari tenuti da Bultmann a Marburgo e del programma di esegesi delle fonti storiche che in essi veniva presentato.

D'altra parte, l'interesse di Jonas per l'applicazione della filosofia dell'esistenza al materiale storico è ben attestato fin dalla fine degli anni venti e può essere considerato tanto determinate quanto la scelta dell'oggetto di questa prova, ovvero la gnosi antica. Questi temi occupano tutti i suoi primi lavori, manifestando un coinvolgimento e un livello di elaborazione del problema molto alti. Segni di tale riflessioni si trovano infatti in *Agostino e il problema paolino della libertà*, in particolare nelle appendici finali, e sono l'unico tema di due introduzioni metodologiche inedite, tradotte in italiano da Claudio Bonaldi nel 2006 nel volume *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*. Queste due introduzioni, che avrebbero dovuto aprire un ampio lavoro incentrato sul confronto di gnosis e pistis come differenti modi di un'unica base esistenziale definitoria dell'epoca tardoantica, sono riconducibili agli anni 1927-1930, e testimoniano dello stato avanzato in cui già si trova la traduzione dei principi

concluso. Ogni nuova situazione di vita mi mette in questione e mi offre l'occasione di intendere me stesso in modo nuovo; e altrettanto fa ogni testo”.

dell'analitica esistenziale in una ermeneutica esistentiva. Nella prima di queste due, si fa esplicita l'assunzione della filosofia dell'esistenza come di una ontologia che apre la possibilità di un'interrogazione innovativa del materiale storico, e ne viene impostata la sua applicazione all'epoca tardoantica, che risponde in maniera straordinaria alle sollecitazioni di questo domandare. La struttura dell'ermeneutica storica, come è stata presentata nel primo paragrafo di questa nostra trattazione, è già presente nei suoi motivi principali in questo lavoro, così come nella introduzione successiva, che discute della possibilità di applicare questa stessa ermeneutica ai fenomeni religiosi, i quali richiedono l'ammissione di un principio trascendente che l'ermeneutica esistentiva, fondata com'è sulla piena storicità della natura umana, non può concedere facilmente.

Tutto questo raggiunge un grado di ulteriore precisione in *Agostino e il problema paolino della libertà*, e in particolare nell'Appendice I, intitolata *Sulla struttura ermeneutica del dogma*²²⁷. Qui, il concetto di oggettivazione si trova pienamente elaborato e già funzionante all'interno del generale svolgersi del ciclo dell'interpretazione. Jonas, discutendo il problema classico della libertà, sostiene che i fenomeni esistenziali originari da cui sorge la problematica stessa si traducono in costrutti concettuali che ne travisano, nella loro rigidità, la natura e non ne permettono una discussione autentica. Si presuppone, in altre parole, che alla base delle “ipostatizzazioni dogmatiche” stia sempre un fondo concreto e “intraesistentivo”²²⁸ dal quale le prime derivano. Il dogma sarebbe allora una “oggettualizzazione dei fenomeni dell'esistenza sospinti nel linguaggio, una fondamentale autooggettivazione di un esserci incalzato da sé e che vuole esplicarsi”²²⁹. I fenomeni esistenziali, pressati dalla loro necessità di esprimersi, vengono esternati dall'uomo sotto forma di discorso, il che vela la loro provenienza e li trasforma in sistemi logici rigidi, in “intuizioni quasi cosali”²³⁰. L'esserci

227 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 111-123.

228 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 111.

229 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 112.

230 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 113.

descrive un movimento di autooggettivazione, rivelando qui una struttura fondamentale del suo esistere, e perciò inevitabile, in quanto è sua prerogativa essere simbolico. Ma ciò allo stesso tempo implica che è possibile percorrere la strada a ritroso, e dall'oggettivazione riscoprire il fenomeno esistenziale originario che in tale esplicazione si è perduto: “(...) una coscienza demitizzata è in grado di avvicinarsi direttamente, anche con il concetto ai fenomeni originari nascosti sotto questo rivestimento”²³¹. L'ermeneutica è capace di andare oltre alle opposizioni dogmatiche e, riscoprendo il fondamento esistenziale che le regge tutte, può trovare l'elemento unico che definisce quell'esistere particolare e i suoi caratteri, “l'esserci storico complessivo che, posto al di sopra di individui e generazioni, ha prodotto una tale esplicazione di sé – del suo elemento più autentico – e si è conservato in essa per una intera epoca della storia umana come modalità forse spesso solo latente o convenzionalmente consolidata, ma sempre attualizzabile di quel suo poter-essere disponibile in generale per una realizzazione fattuale”²³². Tutti gli elementi necessari per la comprensione esistenziale della storia e dei fenomeni che in essa si manifestano è apprestata e già preliminarmente testata. In *Gnosi e Spirito Tardoantico* se ne possono ritrovare i frutti.

L'analisi del metodo di interrogazione delle fonti che Jonas espone nella sua opera sulla gnosi ha condotto la ricerca a intraprendere un lungo confronto con il presupposto filosofico che regge l'intero tentativo di ricostruzione storica: l'analitica esistenziale di Heidegger. Si è mostrato come la ripresa dell'allievo non si limiti a ripetere pedissequamente le conquiste del maestro, ma risulti invece essere uno sviluppo delle potenzialità della sua teoria lungo un asse nuovo, e come tale avviamento sia stato suggerito da un'altra figura fondamentale per il giovane studioso, il teologo Rudolf Bultmann. Grazie ai diversi influssi così conciliati, Jonas ha saputo proporre una ermeneutica storica, che abbiamo chiamato ermeneutica esistenziale,

231 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 114.

232 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 117.

per riassumere nelle parole stesse il rapporto di ripresa e sviluppo che intrattiene con il lavoro di Heidegger. Ma la relazione con l'opera del maestro non si esaurisce al tema dell'ermeneutica: come detto all'inizio, i rapporti che legano *Essere e Tempo* e *Gnosi e Spirito Tardoantico* sono molto complessi, e la comprensione della ripresa jonasiana dell'ermeneutica serve da preliminare chiarimento della compromissione delle due opere. Passiamo ora all'analisi degli evidenti caratteri esistenzialistici che la ricostruzione jonasiana della gnosi presenta. Possiamo dire fin da subito che il fatto di comprendere il fenomeno gnostico basandosi sulla filosofia dell'esistenza non è sufficiente a spiegare tale somiglianza. Dietro a questi caratteri comuni agisce una ben più radicale similarità contenutistica tra le due prospettive. La filosofia dell'esistenza non è un semplice metodo, e non è nemmeno una base ontologica che permetta di far emergere il fenomeno storico nella sua natura propria: essa reagisce positivamente con le fonti gnostiche, dando vita a un reciproco coinvolgimento imprevisto delle due prospettive, ricco di implicazioni significative.

7. L'Uomo Gnostico e l'Analitica Esistenziale

Abbiamo visto, nella sezione precedente, quanta parte abbia nell'economia dell'opera di Jonas l'elezione del metodo ermeneutico e dei suoi presupposti a principio generale di interrogazione delle fonti e di approccio alla materia storica. Nel paragrafo finale della prima Introduzione di *Gnosi e Spirito Tardoantico* l'autore si sofferma brevemente sul debito che contrae con il lavoro del maestro, e offre alcune indicazioni preziose per la ricostruzione del rapporto con *Essere e Tempo*. È ormai chiaro come l'assunzione dell'ermeneutica comporti immediatamente l'adesione all'analisi dell'esistere proposta da Heidegger, ovvero quella sorta di "familiarità ontologica con l'esistenza in generale"²³³ che permette di star dentro al circolo dell'interpretare (e dell'esistere) nel modo corretto. Ma sussiste una ragione universale, o decisiva, per cui proprio la filosofia di Heidegger debba essere presupposta all'interrogazione storica? Jonas non è tanto presuntuoso da sostenerlo. La strada battuta dall'autore e spianata dal maestro non deve essere intesa come l'unica ammissibile; al contrario, è una delle tante possibili, e come tale viene scelta perché la si preferisce. D'altra parte, le strade corrette per giungere al fenomeno storico sono mutevolissime, ma non per questo gerarchizzabili. Tutte colgono parzialmente il fenomeno di cui si occupano, nessuna in modo totale e conclusivo. Le ragioni della preferenza, se non appartengono ad una presunta superiorità metodologica universale, dovranno allora essere ricercate nel rapporto estremamente fruttuoso che questo interrogare è capace di instaurare con la propria materia. Al di là dell'acume e dell'essenzialità propria della filosofia heideggeriana dell'esistenza, che la rendono già una candidata favorita, la ragione cruciale della sua elezione risiede nel fatto che "essa ha fatto parlare l'oggetto analizzato in modo vivissimo nel corso della specifica indagine scientifica, laddove altrimenti sarebbe rimasto muto"²³⁴. Il metodo d'interrogazione e l'interrogato, in altre parole, si

233 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 132.

234 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 133.

intendono bene, e i risultati non tardano a mostrarsi. Certamente è rischioso imprimere una struttura tematica così solida ad un materiale storico che, tra l'altro, fatica a trovare una conformazione propria. Tuttavia, come già detto, un approccio alla storia privo di presupposti semplicemente non li ha chiariti a se stesso. Ogni interrogazione della storia è possibile solo rimanendo all'interno della storia stessa, e quindi il passato si può sempre e solo comprendere dal presente, e secondo il modo con cui il presente si conosce. Questo rischio è ineliminabile, ma la posta in gioco, sembra pensare Jonas, val bene l'azzardo. Tutto questo non dispensa ovviamente lo storico dal porsi il problema cruciale del metodo, che nella nostra discussione ha assunto i caratteri della necessaria omogeneità del principio epistemologico al materiale conosciuto. Per quanto infatti l'esser figlio del proprio tempo sia un carattere essenziale dell'esistere, e l'interrogazione storica sia un modo tra gli altri di questo esistere (cosa che comporta il fatto che ogni ricostruzione storiografica sia determinata dal marchio della parzialità), l'arbitrarietà rimane invece un errore del sapere sulla storia, e non un suo attributo. Parzialità e arbitrarietà sono affezioni diversissime, per il fatto che la prima è strutturale, la seconda accidentale e errata. Certamente ogni epoca dell'esistenza conosce il passato a suo modo, ma lo conosce correttamente solo se si pone il problema del metodo, e se comprende che la propria conoscenza particolare del passato attua il continuo ritorno su di sé, il quale costituisce la circolarità intima dell'esistenza. Se la ricostruzione storica fallisce questo esame, essa risulterà arbitraria: il principio formale traviserà il fenomeno, e lo perderà. Il metodo ermeneutico e la filosofia dell'esistenza che lo fonda hanno invece piena coscienza della circolarità che soggiace loro ed elaborano un modo per conviverci.

Il metodo ermeneutico, per tutte queste ragioni, è preferibile perché risulta essere uno dei possibili e ben impostati modi di interrogazione storica. Come lo stesso Jonas afferma, esso presenta tutti i pregi di una corretta posizione del problema, è chiaro nei confronti dei propri presupposti e convincente riguardo la loro fondatezza. Infine, assicura “il meglio per *assenza*

di pregiudizi ontici²³⁵: le sue qualità permettono un'eccezionale produttività, essa stessa ammissibile come prova della sua bontà. Tuttavia, il lettore di Jonas si trova disorientato davanti a queste affermazioni, che suonano sempre più vuote mano a mano che ci si addentra nell'opera. Abbiamo detto nella sezione precedente che, per intendere pienamente le affinità che legano le opere dei due filosofi in questione, ci saremmo serviti del metodo come fondamento a cui ricondurre le disparate somiglianze. Ora possiamo capire perché, dicendo «il metodo», si intendesse non solo la modalità di interrogazione del materiale, ma anche il suo presupposto, l'analitica esistenziale heideggeriana. Tuttavia, se il discorso fin qui svolto fosse inoppugnabile, non ci dovrebbero essere altri punti di contatto tra l'analitica esistenziale, che funge da presupposto alle modalità di interrogazione, e la ricostruzione storica effettiva, che riguarda il momento esistentivo (o ontico) della delineazione non arbitraria dei caratteri specifici di un'esistenza. Se il metodo ermeneutico sgombra la visuale dai pregiudizi *ontici*, la sua influenza dovrebbe farsi sentire solo a livello esistenziale, e non esistentivo: solo nell'ambito della impostazione generale del lavoro storico, non nella sua realizzazione stessa. Tornando alla terminologia di cui ci siamo serviti sopra, l'ermeneutica esistentiva jonasiana si basa sull'ermeneutica esistenziale: quest'ultima è presupposta all'interrogare storico, e le sue tematiche proprie, esposte nell'analitica esistenziale di *Essere e Tempo*, non dovrebbero essere protagoniste in linea di principio di alcuna ripresa puntuale a livello della elaborazione esistentiva del fenomeno storico (in questo caso, dello gnosticismo). È però un fatto che l'atteggiamento esistenziale gnostico descritto da Jonas nei primi due capitoli di *Gnosi e Spirito Tardoantico* sia parente prossimo della fenomenologia dell'esistenza sviluppata in *Essere e Tempo*. Ciò che sembrava essere l'assunzione di una struttura trascendentale, riscontrabile (più o meno celata) alla base di ogni esistenza storica, interagisce invece attivamente con la lettura jonasiana dello spirito gnostico. La filosofia dell'esistenza va ben oltre all'illuminare e all'apprestare lo sfondo presupposto ad una interrogazione adeguata della

235 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 37.

storia: essa proietta indubbiamente i propri caratteri sull'esistenza che vuole indagare.

Il compito della sezione seguente sarà quello di indicare i punti nel quale la ricostruzione del fenomeno risente delle tematiche proprie dell'analitica esistenziale. Verranno passati in rassegna i temi della gettatezza, della deiezione e dell'anticosmismo, della chiamata, dell'angoscia e dello spaesamento. È subito detto che questa raccolta risulta incompleta senza il momento della sua problematizzazione. Il punto cruciale di tutta la trattazione è il tentativo di comprendere le ragioni della schizofrenia che contraddistingue la ripresa jonasiana di Heidegger: da una parte, il riconoscimento del debito metodologico e, per così dire, di impostazione generale contratto con il maestro, e la limitazione dell'influsso subito a quest'unico momento; dall'altra, la ripresa dei caratteri propri dell'analitica esistenziale in sede di ricostruzione esistenziale del fenomeno gnostico. Nelle pieghe di questo rapporto difficile da tenere a bada, in cui i contenuti della filosofia dell'esistenza recalcitrano e forzano gli argini nei quali l'accortezza storiografica vorrebbe contenerli, verrà ritrovata un'analogia ancor più sommersa, che permetterà di gettare uno sguardo nuovo sul rapporto intrattenuto da Jonas con la gnosi, con l'esistenzialismo e con il problema del male²³⁶.

236 Sembra essere una esperienza comune quella di credere di aver aperto un sentiero nuovo nella foresta della critica solo grazie alle proprie forze, per poi rendersi conto di camminare su una strada già battuta. È quanto è capitato in questo frangente. Le conclusioni a cui arrivo le ho ritrovate, con un livello di somiglianza inconsueto (fino alla citazione di medesimi passi da *Essere e Tempo*), in un saggio magistrale di SUSAN A. TAUBES, *The gnostic foundations of Heidegger's nihilism*, *The Journal of Religion*, July 1954, Volume XXXIV, Number 3, The University of Chicago Press, pg. 155-172. Lo scopo di questo scritto è di mostrare come il fenomeno gnostico sia la cornice culturale a cui appartengono i concetti – certamente raffinati dalla ripresa filosofica – di cui si serve Heidegger nella costruzione della propria filosofia. Le direttive secondo le quali questo rapporto di rielaborazione si sviluppa sono i concetti di *Strangeness-Entfremdung*, *κόσμος-Man*, *Thrownness-Geworfenheit*, *Dread-Angst*, *Call-Ruf*, proprio come avviene in queste pagine. Inoltre, c'è da sospettare che, sebbene nelle fonti indicate dalla studiosa compaia come uno dei tanti, il lavoro di Jonas sia il suo riferimento primario: cosa che spiegherebbe la somiglianza dei risultati e della disposizione di questi. L'ordine, infatti, in cui vengono presentati i caratteri della gnosi ricalca fedelmente l'esposizione del capitolo I di *Gnosi e Spirito Tardoantico*, *Il Logos della Gnosi*: tema dell'estraneità, gettatezza, terrore-angoscia, ebbrezza, stordimento, rumore del mondo e infine la chiamata e la sua dinamica; il tutto introdotto dalla esposizione della rivoluzionarietà della visione del mondo gnostica (*κόσμος=σκότος*) nei confronti dello spirito greco. Si potrebbe addirittura leggere come un riferimento velato il fatto che Taubes dica, mentre discute del tema dello Straniero: "(...) man is not 'at home' in the cosmos. The *logos* of the gnosis is 'not of this world'" (pg. 158). In conclusione si offre uno sguardo anche sulla produzione posteriore ad *Essere e Tempo*, aprendo la strada alla possibilità di un dialogo tra gnosi ed Heidegger di più ampio respiro rispetto alle limitazioni che qui, avendo come oggetto il giovane Jonas, sono state imposte. Questo articolo è la base delle riflessioni sul rapporto della filosofia heideggeriana con lo gnosticismo contenute nel volume *La ricezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia, 1989, LVII, Serra Editore, Pisa-Roma, in particolare negli articoli di UMBERTO GALIMBERTI, *Heidegger e la gnosi*, pg. 219-238 e FRANCO VOLPI, *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«ascesi» del pensiero*, pg. 239-264. Il primo dei due contributi s'incarica di argomentare la tesi per la quale il pensiero di Heidegger, con speciale attenzione alla cosiddetta

7.1. Essere-gettato

Iniziamo la nostra analisi dei punti di contatto tra la ricostruzione dell'atteggiamento esistenziale gnostico e l'analitica esistenziale con il momento in cui questo richiamo si palesa esplicitamente. Come già sappiamo, la ricerca sulla gnosi si apre con un'analisi preliminare del linguaggio gnostico, dalla quale sono lasciate emergere le tematiche fondamentali del suo discorso. L'esposizione delle varie componenti che volta per volta si manifestano è piuttosto omogenea, cosa che permette il risaltare di una sezione particolare, in cui l'esame linguistico viene messo da parte per lasciar spazio alla proposizione di un'analogia che inaugura questa sorta di «seconda» ripresa di Heidegger. Il § 9 di questo capitolo è infatti intitolato *L'“esser-gettato”*²³⁷. Jonas sostiene che il discorso gnostico ricorra al termine “gettare” ogniquale volta abbia la necessità di descrivere la situazione della vita nel mondo. Questo atto, tramite cui si

seconda fase della sua opera, possa essere letto come ultimo esemplare della tradizione culturale gnostica, nella particolarità della sua veste filosofica: “la gnosi non poteva trovare in Heidegger miglior esegeta” (pg. 233). Al di là della discussione di temi posteriori a *Essere e Tempo* che, pur essendo il punto forte del saggio, esulano dalla presente trattazione, anche in questo caso il confronto con l'analitica esistenziale segue le tappe consuete: novità della visione del mondo gnostica (passaggio dal *simbolo cosmo-logico* al *simbolo antropo-teologico*) e indifferenza del mondo, differenza ontologica propria dell'uomo e senso di estraneità, spaesatezza, stordimento e chiamata. Tutto ciò è impreziosito dal costante riferimento ad un nuovo interlocutore, l'opera platonica, volto ad indicare come anche nell'autore della *Repubblica*, vera incarnazione del principio cosmologico ellenico, siano riscontrabili correnti poi ritrovate e recuperate dalla cultura gnostica. Non manca qualche imprecisione, come la semplificazione che mette sullo stesso piano $\psi\upsilon\chi\eta$ e $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (pg. 228), ma di certo il lavoro non ne risente, e sviluppa con abilità le intuizioni di Taubes sulla appartenenza della riflessione heideggeriana, in particolar modo della seconda fase del suo pensiero, al “frame of reference of the gnosis” (cfr. SUSAN A. TAUBES, *cit.*, pg. 155). Molto più cauto nel tracciare un rapporto di ripresa tra le due dimensioni si dimostra invece Franco Volpi. Nel suo contributo, volto ad individuare la prospettiva dalla quale lo spirito o la sostanza del filosofare heideggeriano possano essere correttamente intesi, Volpi passa in rassegna gli ambiti che più spesso sono stati accostati al pensiero di Heidegger, per comprenderne l'effettiva potenzialità esplicativa. Messe da parte tanto la riflessione teologica, alla quale Heidegger chiude le porte, tanto le suggestioni provenienti dalla mistica (pratica che in più momenti è incompatibile con le linee guida del suo filosofare), il rapporto con lo gnosticismo “si presenta indubbiamente come suggestivo e può certo fungere da filtro di contrasto per mettere in luce una certa problematica” (cfr. FRANCO VOLPI, *cit.*, pg. 262). Tuttavia, da una parte non si trovano riferimenti diretti, negli scritti di Heidegger, al fenomeno gnostico; dall'altra, la comprensione che questo taglio offre della filosofia di Heidegger è parziale, e “non arriva a coglierne lo spirito sostanziale, come non arrivano né la prospettiva di lettura teologica né quella mistica, e come non vi arriva pienamente nemmeno la sola chiave di lettura nichilistica” (cfr. *Ibid.*). A tale risultato si perviene invece se si adotta una prospettiva interna alla filosofia heideggeriana, ovvero se si considera il suo percorso come un continuo sforzo a tutela di “una sorta di «fisiologia» del pensiero” (cfr. *Ibid.*), di una ascesi filosofica che elegge il momento critico ad unico e vero ideale; questo “è quel domandare che è la «pietà del pensare»”(cfr. FRANCO VOLPI, *cit.*, pg. 264).

237 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, *cit.*, pg. 156-159.

fa violenza alla vita e la si immette in un contesto estraneo, sconvolgendo lo stato originario delle cose, risulta l'orizzonte primario dell'autointerpretazione dell'esistenza gnostica: l'uomo gnostico si sa come gettato nel mondo, impotente nei confronti di uno stato di cose che non può riconoscere come proprio, come scelto. Il mito della vita gettata esprime la situazione dell'uomo nel mondo e definisce totalmente la condizione nella quale egli si trova ad essere. Il principio personale è già da subito inserito in un sistema di influenze che lo determina fin dentro all'anima, sperimenta "il trasferimento dell'io dentro un non-io dato che ora diventa il suo mondo"²³⁸. A questo punto è lo stesso Jonas a non resistere alla tentazione di richiamare l'attenzione al concetto filosofico, e non mitico, di *gettatezza* così come lo si trova elaborato in *Essere e Tempo*. Come negli scritti gnostici l'essere-gettato assume il ruolo di "categoria oggettiva" per definire la vita, così nell'analitica esistenziale la stessa idea, nella sua veste concettuale, è "categoria fondamentale dell'esistenza in quanto tale (come esistenziale)"²³⁹. In entrambi i casi, l'intenzione è quella di testimoniare la situazione propria dell'esistere, per la quale l'uomo si trova ad essere inserito in un contesto di rapporti senza che abbia preso parte in alcun modo al determinarsi di questo fatto, e senza che ne possa ritenere responsabile se stesso o altri. L'uomo è sempre già calato in un mondo che non ha personalmente scelto, e tantomeno ha contribuito ad istituire: è uno straniero in una landa sconosciuta. Tutto ciò non è in nessun modo deducibile, o riconducibile ad una serie reale di cause ed effetti: la fatticità dell'esistere può esser solo semplicemente assunta. Oltre a questi elementi «dati» in senso forte, egli non può risalire, e quindi contro di essi sperimenta i propri limiti nel suo "sforzo di formazione autonoma di senso"²⁴⁰. Non si tratta allora di una sorta di secco rendiconto sulla inviolabilità del mistero concernente il venire al mondo; la gettatezza è una condizione sentita costantemente e che caratterizza l'esistere tutto. Laddove però la riflessione heideggeriana si ferma, conscia dei propri limiti, subentra la mitologia gnostica, che invece continua a

238 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 157.

239 Cfr. *Ibid.*

240 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 158.

elaborare questa idea e ne offre un'ulteriore contestualizzazione; differenza, questa, importantissima, su cui più avanti ci si soffermerà con attenzione. A livello d'interpretazione, si può allora dire che lo spirito gnostico esprima senza palliativi la consapevolezza dell'insufficienza dell'uomo, della mancanza di autonomia del soggetto, che si sa bisognoso di aiuto nella sua esigenza di rescindere i legami che lo trattengono nel mondo, e che chiede di essere salvato. La gettatezza della vita gnostica è il segno tangibile del bisogno di salvezza che l'uomo prova, conscio del suo essere in balia di forze sulle quali non può avere controllo alcuno. Sperduto e spaesato nell'esistenza, "l'uomo non osa attribuire a se stesso più nulla e, come subisce gli effetti perversi dei demoni, anche il realizzarsi del bene in lui scaturisce dalla grazia di Dio, cui l'“umanità” dell'uomo è contrapposta come la tenebra alla luce”²⁴¹.

Secondo un movimento di traduzione concettuale dal piano esistenziale a quello esistentivo con cui abbiamo già familiarizzato, la vita gnostica risulta essere la declinazione ontica della gettatezza così come la si trova delineata nel § 29 di *Essere e Tempo*. Il discorso si svolge qui ad un livello diverso, e manca ogni riferimento ad una specifica esistenza: la gettatezza è un esistenziale, determina l'esistere come struttura trascendentale, ed è riscontrabile di conseguenza e in linea di principio alla base di ogni concrezione storica dell'esistere umano. Il fatto che nell'esistere gnostico essa sia presentata come il modo specifico in cui quell'esistenza sa se stessa è sì un caso sospetto di forzatura delle fonti, ma anche e soprattutto il segno di una “singolare analogia”²⁴² che non deve essere squalificata senz'altro come una imposizione indebita, ma compresa nelle sue ragioni filosofiche e nel ruolo che occupa nella riflessione jonasiana.

241Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 272.

242Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 157.

7.2. Mondo e deiezione

Sapendosi come un elemento forzatamente calato in un contesto di rapporti sconosciuti e tetri, l'uomo gnostico è eminentemente uno straniero. Come sappiamo, il sentimento di estraneità, di non appartenenza, l'impossibilità di riconoscere ciò che lo circonda come il proprio ambito naturale sono tutte caratteristiche definitorie della ricostruzione jonasiana dello spirito gnostico. A questo stato emotivo basilare si lega indissolubilmente un originario stato di inquietudine, che tormenta l'uomo e con il quale egli deve imparare a convivere, senza assicurazioni sul fatto che tale convivenza stessa non celi pericoli ancora più gravi, come il completo smarrimento di sé nella marea roboante del mondo. Il mondo, inteso non solo come contesto dell'esistenza sociale umana, ma anche come l'universo fisico, materiale nel quale l'uomo si trova ad essere, è arditamente e completamente bollato di quella negatività positiva che fa dello gnosticismo un movimento rivoluzionario nei confronti del senso comune della tarda antichità. L'uomo gnostico, capace di mantenere viva la coscienza della propria alterità, si ritiene orgogliosamente diverso da tutto ciò che incontra nella sua vita: l'ente naturale (e non solo, anche gran parte della propria persona – il corpo e l'anima, come è stato mostrato) appartiene a una dimensione ontologica diversissima, presso la quale egli, portatore del pneuma, non deve intrattenersi. Jonas arriva persino ad affermare che nella gnosi questa rottura nel continuum dell'essere giunge a coscienza “per la prima volta”: è infatti il nuovo principio culturale che infrange in modo netto l'idea dell'uomo cosmopolita, determinando così la situazione per cui “tale benefica familiarità non è qui più possibile, l'illusione panlogica o panteistica dell'antichità è distrutta”²⁴³. Immerso com'è in un ambiente ostile e minaccioso, l'uomo coglie qui con estrema chiarezza, e in contrasto con la grande tradizione greca, la sua propria diversità, la sua estraneità al mondo; e così può pensarsi non più come parte armonicamente inserita in una totalità onnicomprensiva, ma come elemento insolubile,

²⁴³Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 236.

radicalmente diverso, imprigionato e continuamente insidiato nella sua autonomia.

Senza perdere di vista lo scarto dimensionale che sempre separa le due fenomenologie dell'esistenza, ampi parallelismi possono essere ritrovati in un confronto tra questo atteggiamento esistenziale e le tematiche dell'analitica heideggeriana. Innanzitutto, si pensi alla centrale tesi della differenza ontologica che divide l'esistere (come essere dell'Esserci) dalla semplice-presenza (come essere dell'ente in generale). La coscienza della differenza fondamentale tra l'Esserci e l'ente intramondano, che semplicemente c'è, è un asserto portante dell'intera analisi. L'Esserci, l'ente che ha-da-essere, è comprensibile solo se lo si intende a partire dal suo esistere, non rifacendosi però al concetto ontologico tradizionale di *existentia*, ovvero a “qualcosa come la *semplice-presenza*”²⁴⁴, bensì al fatto che egli sia un esser-possibile, un modo di essere determinato dalla categoria della possibilità. Come tale, l'essere dell'Esserci è costitutivamente diverso dall'essere dell'ente in generale: il continuum ontologico è rotto da una differenza ineliminabile. Proprio come lo gnostico, però, l'Esserci si è già da sempre legato all'ente diverso da sé, secondo il prendersi cura che ne definisce l'esistere. Pur nella diversità insuperabile che lo scinde dall'ente, l'Esserci, come in-essere, è sempre presso un ente o una totalità di enti di cui si prende cura: è inserito in un contesto di relazioni che non ha volontariamente costituito, e che non ha scelto di intrattenere.

Non si trova invece in Heidegger una condanna del mondo nella sua accezione naturale. Tuttavia, quello che nel sistema gnostico è il mondo trova un preciso contrappunto nella descrizione del fenomeno della deiezione, del Si. Se si è disposti a mettere a confronto questi due elementi, sulla base del fatto che in entrambi i casi si tratta di dimensioni nelle quali l'uomo perde di vista se stesso e si smarrisce; e dalle quali, attraverso un momento di raccoglimento densamente significativo, può trarsi fuori e raggiungere il nucleo autentico

244 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 60. Si veda anche pg. 76: “l'Esserci comprende il suo essere più proprio nel senso di un certo «essere semplicemente-presente di fatto». Ma la «fatticità» del fatto specifico dell'Esserci ha una natura ontologica fondamentalmente diversa dal presentarsi di fatto di un minerale. La fatticità di quel fatto che è l'Esserci, fatto che ogni Esserci rispettivamente è, noi la chiamiamo *effettività*”.

della propria esistenza, allora l'analogia è in grado di svolgere molti nodi comuni²⁴⁵. Sappiamo già che l'uomo gnostico vive la sua prigionia nella cella mondana in preda ad uno stato emotivo di terrore. Questa inquietudine totalizzante non è dovuta solamente alla natura orribile del mondo di per sé, ma anche agli effetti catastrofici che l'influsso di questo mondo può esercitare sull'anima. Infatti nello spirito dello gnostico si somma, alla paura che il mondo incute per la sua essenza demonica, lo sgomento causato dall'effetto obliante tramite il quale

245 Questa sorta di osservazione preliminare allo svolgimento dell'analogia si trova già sviluppata in RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, cit., pg. 147-165, ovvero nel saggio dal titolo *L'escatologia del vangelo di Giovanni*. È il caso di soffermarsi brevemente su questo testo, non solo per chiarire il senso del riferimento, ma anche per dare un'idea dei tentativi di sviluppo della filosofia dell'esistenza ai quali Bultmann esponeva i propri studenti, compreso Jonas. Il tema dello scritto è una rilettura in chiave heideggeriana del vangelo di Giovanni, con la quale si vuole senza indugi presentare l'esistenza cristiana come la piena e completa attuazione di quella fenomenologia dell'essere presentata in *Essere e Tempo*. La proposta si apre con la spiegazione di che cosa sia «mondo» nel vangelo giovanneo, punto nel quale è riscontrabile una certa affinità con il presupposto da noi avanzato: per mondo non si intende mai il κόσμος, bensì il frutto della creazione di un Dio che si mantiene sempre diverso da esso, a quello contrapposto. Se “il mondo viene *qualificato* come creazione, ne ha il *carattere*”, ne consegue che il mondo non è per lo più un dato, ma “«Mondo», lo sono innanzitutto gli uomini” (pg. 148) che, contrariamente a Dio, non gli sono contrapposti, ma lo costituiscono, lo sono. Nell'«essere il mondo» l'uomo perde la coscienza della propria creaturalità, “stravolge la sua propria natura” e si fraintende; per la precisione, tale processo si compie nel ben preciso e ormai consueto dominio del “«si» impersonale”. Non si può parlare, a rigore, di un dualismo cosmologico, ma di un dualismo esistenziale: al restare nel mondo, nel peccato e nel passato, si oppone la possibilità aperta dalla rivelazione di Cristo, che abbraccia la vita mantenendosi nella fede come esperienza, attuazione vitale della predicazione. Questa traslazione dal dualismo cosmologico a quello esistenziale è tuttavia applicabile anche al mito gnostico a condizione che ci si curi di non ridurre semplicemente a questo aspetto la portata molto più ampia del simbolismo anticosmico.

Al di là di questo richiamo, il modo di procedere bultmanniano non può che attirare la nostra attenzione. A questa iniziale situazione di oblio porta ristoro il Cristo, il Messaggero, che con la sua rivelazione storica apre la possibilità di sottrarsi al mondo per vivere la fede e la verità, per smarcarsi dallo smarrimento e mettersi in ascolto del Dio lontano e distante che si cela dietro al Figlio e alla rivelazione da esso veicolata (sua manifestazione storica). La rivelazione è *krisis* nel senso di rottura e separazione: essa rompe l'adesione al mondo e alle sue dinamiche, e rimette in contatto con la propria creaturalità. “*Accettare definitivamente il proprio essere decaduti* significa fare gettito del proprio essere possibile” (pg. 152). Questo è solo il primo passo, che svela all'uomo il suo esser-possibile. Tramite la decisione egli deve scegliere la Vita, ovvero l'esistenza propria della fede, secondo i principi di Dio, e non del mondo: scelta che senza dubbio “è una «dura parola», uno scandalo che atterrisce, poiché è la fine dell'uomo” (pg. 153). La fede consiste nel vivere Gesù, nel rimanere presso di Lui, segno storico del Dio ultramondano, e nell'agire di conseguenza: amare e rendere presente e attuale la Parola. L'arrivo del Cristo nel mondo segna “la svolta degli eoni”, in quanto consiste nell'apertura di una possibilità esistenziale che per prima si oppone al mondo: “il decisivo è *avvenuto*”, “quel fatto divide la storia intera in due parti” (pg. 157). La rottura del *continuum* storico provocata dalla rivelazione mette l'uomo davanti ad una alternativa: o restare nel mondo, nel peccato e nell'inferno, o andare a Gesù, scegliere di scegliere, scegliere la vita. Questa decisione cruciale, aperta dalla rivelazione, non può esser compiuta una volta per tutte, ma il suo tempo è l'istante esistenziale, l'*hic et nunc* che non è mai risolto, ma è sempre attuale, l'attimo che con balzo di tigre ritrova il passato e lo vive.

La presenza della riflessione heideggeriana dietro a tale rilettura è tanto evidente da mostrarsi da sé. Questo saggio, risalente al 1928, offre un ottimo esempio della tipologia interpretativa alla quale Jonas prestava orecchio con molta attenzione. Che la ricerca sulla gnosi sia condotta secondo le stesse linee guida, nella comune convinzione che la filosofia dell'esistenza fosse in qualche modo imparentata con il periodo di fermento spirituale tardoantico, è una tesi che è possibile sostenere; riteniamo però che le situazioni teoretiche del maestro e dell'allievo siano diverse. Mentre in Bultmann si assiste ad una scoperta, per la quale la filosofia dell'esistenza è presentata come preludio alla fede cristiana, suo autentico ambito di realizzazione, in Jonas e nella ricerca sulla gnosi le due prospettive mantengono una frizione che convoglierà nel nocciolo dell'intera riflessione filosofica jonasiana. Nel capitolo successivo si proverà a sviluppare questi spunti.

le potenze arcontiche si assicurano che l'uomo resti un docile scrigno per il prezioso pneuma. L'esperienza della vita è infatti spesso descritta, nei documenti gnostici, tramite le metafore del torpore, del sonno e dell'ebbrezza. Il mondo, con i suoi affari e le sue attrattive, distoglie l'uomo dall'autoesame che solo può rivelargli la sua nobile provenienza. L'incoscienza nella quale versa l'uomo comune copre la paura e il senso di smarrimento che, al contrario, la consapevolezza della propria estraneità costantemente ravviva nell'animo. Questo coprimento rende necessario l'intervento soprannaturale, che risveglia violentemente l'inquietudine sommersa dal commercio con l'esterno. L'azione positiva del mondo, orchestrata ad arte dalle potenze demoniche, mantiene l'uomo in una situazione rumorosa e assordante, cosicché egli non possa raccogliersi in se stesso, scoprire la propria natura nobile ed adoperarsi per evadere dalla prigionia.

Questa interpretazione dello spirito gnostico nel mondo presenta ampi parallelismi con quella descritta da Heidegger nella dinamica che coinvolge i concetti di autenticità, inautenticità e dispersione nel Si²⁴⁶. Com'è risaputo, l'analisi del con-essere proprio dell'Esserci prende le mosse dal con-essere quotidiano, il modo usuale e consueto nel quale gli uomini convivono gli uni accanto agli altri. Tale rapporto è fondato sulla *contrapposizione commisurante*, per la quale ogni Esserci si sa solo tramite un confronto valutativo che paragona il proprio stato a quello del prossimo. Di conseguenza, l'Esserci vive in una condizione di soggezione, di prigionia si potrebbe dire: le possibilità a sua disposizione sono quelle già aperte, già battute, a portata di mano perché già istituite. Egli sperimenta un dominio senza padrone, sotto il quale esiste come si è soliti esistere: il dominio del Si. La particolarità si dissolve nelle

246 Il paragone potrebbe sembrare errato in quanto nel testo di Heidegger si insiste ripetutamente sulla necessità di mantenere una prospettiva fenomenologica corretta, e quindi di escludere ogni giudizio morale dall'analisi; mentre sembra piuttosto ovvio considerare il diverso comportamento assunto dall'uomo gnostico o dall'uomo privo di gnosi sotto il segno della moralità. Tuttavia, come in *Essere e Tempo* il problema è ontologico-esistenziale, così anche nella gnosi non è un discrimine morale quello che separa l'adepto dall'infedele: come chiarito in precedenza, lo gnostico si distingue dagli altri perché conosce la propria vera origine, e di conseguenza la sua fattura. Egli è superiore solamente dal momento che sa ciò che è in realtà, e non si fa più ingannare dagli stratagemmi mondani. La differenza è per l'appunto, anche in questo caso, esistenziale e ontologica, dal momento che la sua scelta determina il ristabilimento della vera e piena sostanza universale. A riprova di tutto ciò, si pensi alla mancanza di una etica positiva nella dottrina gnostica.

possibilità consuete, smaterializzando la propria personalità “in questo stato di irrilevanza e indistinzione” nel quale “il Si esercita la sua autentica dittatura”²⁴⁷. È questa medietà che viene ad assumere caratteri molto simili a ciò che per lo gnostico è il mondo. Innanzitutto nel Si domina la pubblicità, una interpretazione del mondo che si mantiene sempre ad un livello di superficialità tale da non poter essere mai smentito: il Si si manifesta come un coprimento di un accesso autentico alla realtà, non permette di vedere oltre la coltre che stende sulle cose. In questo stato di dissimulazione generale, sprofonda anche la responsabilità del singolo nei confronti di ciò che afferma e che compie, in quanto tutti gli atti da lui compiuti sono propri del Si, di un tutti che è nessuno. Sgravato dal peso del proprio fare, l'Esserci quotidiano vive con leggerezza, intorpidito, ebbro. Ora, questo modo di essere rappresenta una perdita: nel Si l'Esserci è smarrito poiché ha perduto il proprio se-Stesso. Travisando la parte genuina del suo esistere, l'Esserci si sospende nell'inautenticità: legandosi agli altri nel modo consueto, già testato e già vissuto, egli si nega la possibilità del contatto con il proprio Sé autentico. La chiacchiera e la curiosità mantengono l'Esserci in uno stato di equivocità e di autoinganno che non gli permettono di conoscersi per come esso è. In ogni caso, non si tratta di una situazione difettiva, che potrà essere una volta per tutte superata dall'uomo, ma di un elemento costitutivo dell'esistere dell'Esserci: anche in questo caso il legame con la gnosi è evidente. Il rapporto con il mondo inerisce all'esistere dell'uomo come tale, sia esso l'Esserci già sempre immerso nel Si o l'uomo gnostico, prodotto delle potenze cosmiche e inserito nella prigione mondana. L'essere-nel-mondo, che in entrambi i casi porta con sé il rischio dello smarrimento della possibilità di un'esistenza autentica, fa parte in modo inscindibile della costituzione del vivere umano.

Si compie così il quadro che Heidegger definisce la “*deiezione* dell'Esserci”²⁴⁸. L'Esserci si trova ad essere innanzitutto presso un mondo, nel quale smarrisce il contatto con il proprio

247 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 158.

248 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 215.

autentico sé. In questa relazione deiettiva, “l'Esserci è completamente stordito dal «mondo» e dal con-Esserci degli altri nel Si”²⁴⁹. Egli si sente tranquillo nella consuetudine del Si, sicuro di sé e confidente: nel suo continuo affaccendarsi e compararsi la coscienza trova la quiete che deriva dal sentirsi all'altezza di ciò che ci si aspetta da lei. Più però l'Esserci si cala nel Si, più copre l'autentica possibilità del suo esistere: “l'Esserci è spinto in una estraniamento in cui nasconde a se stesso il suo proprio poter essere”²⁵⁰. La vicinanza persino terminologica tra le due descrizioni si fa qui innegabile, e continua a sorprendere. Poco più avanti compare infatti la metafora della detenzione: “il movimento dell'estraneazione deiettiva, tentante e tranquillizzante, porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso”²⁵¹; subito dopo si attinge al campo semantico della caduta celata ai propri occhi (proprio come, nella gnosi, la componente pneumatica è stata soggetta ad una caduta, ma le potenze arcontiche si adoperano perché essa non ne abbia coscienza)²⁵²; inoltre, Heidegger utilizza due espressioni che nella ricostruzione jonasiana della gnosi avranno un ruolo cruciale: l'Esserci nel Si “*si è perduto e «vive» lontano da sé nella deiezione*”²⁵³. Per concludere, Heidegger definisce oblio²⁵⁴ il coprimento vissuto da ogni Esserci della propria possibilità autentica, così come l'eroe gnostico dell'*Inno alla perla*, uno dei documenti più cari a Jonas, ingannato dalle forze maligne, si dimentica della propria origine e del compito affidatogli, rendendo così necessario l'invio di un messaggero portatore del risveglio e del ricordo²⁵⁵. In entrambi casi, l'uomo è immerso in un labirinto che lo confonde e lo inganna, distogliendolo dalla ricerca della sua

249 Cfr. *Ibid.*

250 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 217.

251 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 218.

252 Cfr. *Ibid.*: “Noi chiamiamo questa «motilità» dell'Esserci nel suo proprio essere *caduta*. L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico gli nasconde però questa caduta, che è interpretata come «ascesa» e «vita vissuta»”.

253 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 218-219.

254 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 402.

255 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 442: “Egli mi avvertì di guardarmi dagli Egiziani e di evitare il contatto con gli impuri. Tuttavia mi vestii con i loro abiti, perché non sembrassi straniero, come uno venuto da fuori per prendere la Perla, e non risvegliassero il serpente contro di me. Ma in qualche modo si accorsero che non ero uno di loro, si avvicinarono a me e mi mescevano nella loro astuzia una bevanda, e mi dettero da mangiare i loro cibi. Io dimenticai di essere figlio di re e servii i loro re. Dimenticai la Perla per la quale i miei genitori mi avevano mandato”.

più propria possibilità. E, così come la dimensione dello smarrimento accomuna la filosofia dell'esistenza e il concetto jonasiano di gnosi, nelle due opere anche il momento successivo del risveglio e dell'apertura della via autentica corre su binari paralleli.

7.3. La Chiamata

La vicinanza tematica che caratterizza i modi tramite i quali i due pensatori descrivono il contesto relativo al coprimento del contenuto autentico dell'esistere prelude ad un'ampia analogia riscontrabile nell'esperienza del disvelamento e dell'ottenimento della prospettiva più propria dell'uomo. Il tema dell'annuncio del messaggero nel concetto jonasiano di gnosticismo, che poi corrisponde alla comunicazione della gnosi sotto forma di mito cosmogonico, corrisponde quasi puntualmente a come Heidegger tratteggia l'esperienza tramite la quale l'Esserci entra in contatto con il suo se-Stesso più proprio. Passeremo dunque in rassegna, partendo dal resoconto jonasiano, questi due momenti cruciali, mostrando come essi siano costruiti su una struttura fondamentalmente comune.

Abbiamo visto sopra come l'uomo gnostico, nel suo contatto con il mondo, sia sviato e distratto dalla comprensione della sua fattura autentica, e come il sentimento preponderante dell'esistere gnostico sia caratterizzato da una sostanziale sfiducia nei confronti delle possibilità autonome dell'essere umano, compromesso com'è con gli intrighi e i piani delle potenze inferiori. Tuttavia, il messaggio soteriologico della religione gnostica consiste proprio nell'offrire una *chance* di riscatto alla vita dell'uomo, nell'indicare una via di salvezza. In questo momento cruciale per le sorti non solo dell'uomo, ma dell'essere in generale, non ci si può aspettare che l'uomo trovi solamente in se stesso la forza di smarcarsi dall'ordine arcontico e trarsi fuori dai legami che lo trattengono nella dimensione mondana. L'atto del risveglio della coscienza pneumatica dell'uomo proviene dal dominio ultramondano,

dall'abisso divino, che rompe momentaneamente l'assoluta lontananza interposta tra uomo e vero Dio, “penetra nella cerchia del mondo e diventa percepibile come chiamata”²⁵⁶. La chiamata divina si insinua tra le pieghe delle sfere arcontiche per raggiungere l'uomo: egli la percepisce sotto il segno dell'assoluta diversità, e si pone in ascolto. Stordito dal tumulto incessante del mondo, lo gnostico riesce a cogliere questo messaggio inaudito perché essenzialmente estraneo: la chiamata è silenziosa, la luce irrompe nelle tenebre. L'accadere della chiamata è straordinario, è una eccezione insondabile allo *status quo* ontologico: “la chiamata è il realizzarsi intramondano dell'ultramondano, cioè la forma in cui l'amondano diventa esso stesso mondano e un fattore – sebbene assolutamente estraneo – nel mondo”²⁵⁷. L'accorciamento delle distanze incommensurabili che scindono l'esistere cosmico dall'essere divino è il segno più tangibile dell'opportunità concessa all'uomo dalle regioni pleromatiche. Questo messaggio spesso si trova personificato in un inviato divino, dotato di pieni poteri, che apre un varco tra le sfere cosmiche e si rende straniero nel mondo per compiere la sua missione di risveglio. Non più dunque un divino caduto e imprigionato, ma attivo, che prende l'iniziativa per ristabilire l'equilibrio. La sostanza divina invia il messaggio alle proprie periferie assorbite dalle forze inferiori: ovvero salvatore e salvato coincidono.

Al di là di questo assetto mitico, di cui non si possono attendere grandi riscontri nell'analitica heideggeriana, è il lato che riguarda la recezione della chiamata, quindi il suo senso esistenziale, a tendere la mano ad un confronto interessante. Innanzitutto Jonas chiarisce come la chiamata non abbia propriamente un contenuto. La chiamata è immediatamente risveglio, il semplice fatto di accadere manifesta la sua ragion d'essere: il contenuto del messaggio coincide con il suo svolgersi stesso, tramite quale immediatamente raggiunge il suo scopo. Ma, dal momento che essa è portatrice di un destarsi, presuppone senz'altro tutto il contenuto speculativo necessario per comprendere come l'esistenza vissuta fino a quel momento non

256 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 173.

257 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 174.

potesse essere chiamata propriamente così, ma fosse un sonno, uno stato comatoso a cui ora subentra finalmente la coscienza desta e vigile. Essa risveglia il ricordo della propria origine, indica la via della redenzione e istruisce su come incamminarvisi. Con ciò, l'ascoltatore ottiene la gnosi, perviene ad uno stato di consapevolezza che lo rende atto a comprendere il mito gnostico nel suo simbolismo. Nella chiamata è condensata in un attimo tutta la vicenda del mito gnostico: passato, presente, futuro.

L'uomo viene risvegliato dal torpore, prende coscienza di come stanno le cose riguardo al Sé e al mondo, e ottiene un accesso autentico alla propria vera natura. Alla chiamata segue “il risveglio profondo dal mondo”²⁵⁸. Che in questo momento rivelativo imperi la gioia e la serenità è tutt'altro che scontato: anzi, le reazioni sono profondamente complesse. Ascoltato il messaggio silenzioso, l'uomo è innanzitutto preso dal terrore per la sua condizione di miseria e prigionia; subentra poi il lamento e la mestizia per l'esilio che lo trattiene forzatamente lontano dalla sua patria; non manca nemmeno il disperato attaccamento alla vita ordinaria proprio di chi realizza che deve abbandonare tutto ciò che fino a quel momento è stato oggetto delle sue più tangibili e sofferte preoccupazioni, tale da gonfiarsi fino all'accusa vera e propria scagliata contro il divino, che lo ha messo in questa situazione meschina. Tuttavia, fugati i dubbi e chetate le rimostranze, è la gioia e la gratitudine a riempire l'animo pio dello gnostico, ormai indirizzato alla salvezza. Si tenga a mente, a scanso di equivoci, che quanto detto riguardo all'atteggiamento esistenziale gnostico, ovvero al sentimento dominante di estraneità, terrore, spaesamento, odio nei confronti del mondo e angoscia relativa alle proprie sorti si applica all'uomo che ha porto orecchio alla chiamata e ha conosciuto il messaggio. La chiamata e la comunicazione della gnosi non hanno una portata tranquillizzante, ma, al contrario, rendono l'uomo consapevole dei pericoli che deve affrontare, della situazione ingrata nella quale è immerso, dell'esatto valore di quanto ha da perdere nella propria esistenza. È questa superiore consapevolezza che determina lo sconvolgimento e lo stato di

258 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 190.

irrequieta vigilanza dello spirito gnostico: prima della chiamata l'uomo è disperso e assordato dagli schiamazzi del mondo, vive la propria vita ordinaria in uno stato di relativa quiete, nemmeno paragonabile all'angosciosa condizione emotiva del risvegliato. “Un'enorme insicurezza esistenziale, un senso di paura dell'uomo nel mondo, paura verso il mondo e per se stesso”²⁵⁹ è l'effetto inevitabile della rinnovata coscienza che la chiamata trasmette, faccia oscura della luminosità del messaggio salvifico. Il sapere della propria origine è immediatamente rivoltato nella intuizione “della sua condizione di totale abbandono e perdizione in questa entità cosmica”²⁶⁰. Esistono tutte le ragioni, quindi, per accogliere la rivelazione con grida di sgomento e collera, per quanto sia la gioia, in definitiva, ad imporsi nell'animo dello gnostico.

Se trasferiamo, con le debite cautele, questo discorso nell'ambito dell'analitica esistenziale, dovremo andare alla ricerca di quell'esperienza che manifesta la possibilità eminente dell'Esserci, ovvero il conseguimento del suo più proprio poter-essere. In entrambi i casi si tratta di un porsi in ascolto capace di lasciare emergere un contenuto autentico che ha conseguenze immediate sul proprio esistere: questo sia il piano generale dell'analogia. All'interno di questo schema in grande, l'analogia non rifiuta anche corrispondenze particolari, che convogliano nella trattazione del tema della chiamata in Heidegger, così come proposta nel capitolo secondo della sezione II, dal titolo *L'attestazione da parte dell'Esserci di un poter-essere autentico e la decisione*²⁶¹. In queste pagine dell'analitica emerge la possibilità più propria a cui l'Esserci può attingere, e ne vengono discussi non solo i caratteri costitutivi, ma anche le condizioni di possibilità di questa possibilità stessa, ovvero si affronta il quesito: com'è possibile che l'Esserci possa trovare da sé e per sé la via per l'esistenza autentica? Come avviene questo ritrovamento? Nello svolgimento della riflessione vengono coinvolti concetti come quelli di coscienza e di chiamata, reinterpretati nel loro senso esistenziale; e nella

259 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 202.

260 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 203.

261 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 320-359.

fisionomia della indagine del maestro sarà possibile riconoscere molti tratti della sopra esposta recezione jonasiana del tema gnostico della chiamata pleromatica.

Il problema centrale di questa sezione è la determinazione fenomenologica del modo in cui l'Esserci, innanzitutto e perlopiù disarticolato e disperso nel Si, possa emanciparsi da questo stato inautentico e raggiungere se stesso. Com'è subito visto, anche in questo caso si discorre di un movimento di emancipazione da una situazione di inganno e copertura verso una condizione di svelamento e presa di coscienza. Nel dominio del Si l'Esserci è disperso, smarrito, e deve ritrovarsi: deve potersi possedere in modo proprio. Ma il Si cala un velo di superficialità sul mondo, imponendo la propria comprensione come normativa; perciò ogni ritrovamento dell'autentico se stesso dell'Esserci compare sempre “sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si occlude contro se stesso”²⁶². Posto che tale virata sia effettivamente possibile, bisogna chiedersi in che cosa mai consista e quali siano le “condizioni ontologiche della sua possibilità”²⁶³. Ora, se il Si mantiene l'Esserci in uno stato di sospensione, in quanto egli si trova ad esistere in modo già deciso, il momento in cui esso si smarca da tale condizione sarà dominato proprio da quell'atto che la deiezione attutisce: la decisione. La possibilità di un'esistenza autentica risiede nei modi della scelta: è nel suo generarsi che l'Esserci può smarcarsi dalla dimensione deiettiva e riprendersi. Il contenuto della scelta sarà certamente la scelta stessa, non un oggetto determinato: scegliendo di scegliere, l'Esserci acquisisce coscienza della propria natura potenziale, del proprio non essere già sempre deciso e stabilito, e entra così in possesso del proprio poter-essere autentico. Tuttavia, l'Esserci può cogliere tale positività solo se è in grado di compiere primariamente un distacco dal modo di essere deietto; altrimenti non avrebbe motivo di andare alla ricerca di altro, ma se ne starebbe quieto nella sua febbrile attività mondana. Solo se sa se stesso come perso nella deiezione, egli vorrà

262 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 161.

263 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 320.

ritrovarsi: quindi, egli deve avere in sé una certa nozione della propria dispersione, o meglio una certa idea della propria autenticità possibile e per il momento negata. Più semplicemente, dev'essere presupposto come un sentire, un presentimento che rende l'Esserci inquieto e agitato, che non lo fa stare in pace nel Si; e, ancora, dev'essere compreso, questo nebuloso presentimento, nella sua possibilità ontologica. Si deve rendere chiaro il motivo che fa dell'Esserci un ente predisposto ad attingere alla propria autenticità smarcandosi da una situazione di smarrimento. Forzando l'analogia, ma ben consci della differenza (sostanziale, nel senso filosofico della parola) che separa questo discorso dal mito, se l'uomo gnostico poteva cogliere la chiamata pleromatica in virtù del pneuma di cui egli è scrigno, l'Esserci può riscoprire il proprio se-Stesso e squarciare i veli del Si solo in virtù di un presentimento che gli neghi la possibilità di una piena e irreprensibile adesione alla pubblicità del con-essere.

Ora, per indicare la modalità nella quale questo presentimento agisce nell'esistere dell'uomo, Heidegger utilizza l'espressione "*voce della coscienza*"²⁶⁴. In essa si può trovare una attestazione del poter-essere più autentico dell'Esserci, del suo se-Stesso più proprio, che stimola continuamente la riflessione e mantiene in uno stato asintotico, per così dire, con il Si: un avvicinamento e una compromissione molto elevati, ma mai compiuti. Ma cosa si intende per coscienza? La coscienza dev'essere compresa come un elemento esistenziale, e non semplicemente-presente. Quindi, verrà descritta non come una «cosa» a cui ineriscono certune qualità, ma come un modo di essere dell'Esserci. Essa si manifesta tramite una funzione primariamente cognitiva: "la coscienza dà a comprendere «qualcosa», *apre*"²⁶⁵. Come apertura, entra a far parte di quel sistema di fenomeni che insieme costituisce l'apertura esistenziale dell'Esserci. Ma, cosa per noi ancor più interessante, essa si mostra come chiamata, e in quanto tale "ha il carattere del *richiamo* dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò al modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa"²⁶⁶. Questa chiamata

264 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 321.

265 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 322.

266 Cfr. *Ibid.*

rappresenta la condizione di possibilità dell'assunzione del proprio sé. Tale assunzione, come atto conseguente, ha la forma della decisione, del *voler-aver-coscienza*. Come nel caso jonasiano, la chiamata è l'elemento cruciale in una dinamica di smarrimento, risveglio e ritrovamento di sé.

Per entrare in contatto con sé, l'Esserci deve interrompere il dare ascolto al Si che lo induce a trascurare il proprio poter-essere autentico. Perché ciò sia attuabile, l'Esserci deve avere a disposizione un modo dello stare a sentire che metta in sordina il chiasso del mondo. Una simile frattura è la chiamata. E, come abbiamo già avuto modo di capire, questa chiamata è silenziosa: solo così può aggirare il rumore, scrollarsi di dosso le prese della chiacchiera e della curiosità, e mettere in scacco l'Esserci. “*Ciò che dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza*”²⁶⁷. La parentela dei due concetti è innegabile e, ancora una volta, il linguaggio non fa che tentare continuamente il lettore: “nello sforzo di aprire, proprio della chiamata, c'è un momento di urto, di brusco risveglio. Chi è chiamato lo è dalla lontananza nella lontananza. È colpito dalla chiamata chi vuol essere ripreso”²⁶⁸. Anche quando l'analisi passa all'esposizione dei momenti costitutivi del fenomeno della chiamata, la paternità esistenziale del concetto gnostico-jonasiano è riconoscibilissima. Nella chiamata della coscienza si discorre dell'Esserci, così come nella gnosi il mito cosmogonico è narrato proprio per rivelare la corretta prospettiva sull'esistenza umana; l'Esserci è richiamato al suo più proprio se-Stesso, così come lo gnostico è ricondotto alla componente vera del suo esistere, il nucleo pneumatico; e, in entrambi i casi, la dimensione della dispersione viene messa tra parentesi, negata e ridotta al silenzio²⁶⁹. Infine, la chiamata esistenziale, come anche quella

267 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 324.

268 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 325.

269 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 326: “che cos'è ciò a cui l'Esserci è richiamato? Al se-Stesso che gli è proprio. Non quindi a qualcosa a cui l'Esserci, nell'essere-assieme pubblico, conferisce valore e urgenza di possibilità o di cura, e neppure a ciò che esso ha afferrato, a cui si è dedicato, da cui si è lasciato trascinare. L'Esserci, quale risulta a se stesso e agli altri nell'ambito della mondità, è *oltrepassato* da questo richiamo. La chiamata rivolta al se-Stesso ignora del tutto il Si. (...) Proprio *in questo oltrepassamento* essa sospinge nell'insignificanza il Si, tutto dedito alle relazioni pubbliche. Il se-Stesso, che la chiamata snida da questo rifugio e da questo nascondiglio, è invece ricondotto a se stesso”. Si faccia però molta attenzione e si proceda con estrema cautela qualora si voglia trarre da frasi come queste una analogia diretta con il sentimento anticosmico proprio della gnosi. Si tenga a mente che il Si non è una dimensione eliminabile, e che tantomeno

gnostica nel suo valore performativo, non ha un contenuto determinante, non dice nulla, ma nel suo ascolto l'uomo "è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere"²⁷⁰. In questa comune esperienza tanto lo gnostico quanto l'Esserci, nel silenzio proprio della chiamata che ha sé e il suo scopo immediatamente raggiunto come contenuto, è tratto fuori dalla dimensione labirintica del suo smarrimento e condotto davanti alla propria autentica modalità esistenziale.

Come il risveglio gnostico, la presa di coscienza esistenziale è tutt'altro che rassicurante. I sentimenti relativi alla tonalità emotiva della sicurezza di sé e della tranquillità sono propri del Si, sono ulteriori stratagemmi atti a fuggire il dubbio, a promuovere l'adesione quieta. Nell'abbraccio del Si fugge l'Esserci spaventato da una sensazione con la quale fatica a convivere: lo spaesamento. Ma da dove proviene questo spaesamento? Qual'è il suo senso esistenziale? Lo spaesamento è una condizione emotiva fondamentale dell'Esserci. Nell'esperienza dell'angoscia, attraverso la quale si entra in pieno contatto con il proprio poter-essere, l'Esserci è posto davanti alla sua gettatezza; l'intero mondo sprofonda nel nulla, rimane solamente l'Esserci e la sua fatticità. I segni di questa esperienza cruciale si sedimentano nel linguaggio, che ricorre proprio alla spaesatezza per dare corpo alle sensazioni che occupano l'uomo quando l'angoscia si insinua in lui: "nell'angoscia, noi diciamo, «uno è spaesato»"²⁷¹, senza che si possa poi determinare meglio la nostra affermazione, dal momento che ci si trova nell'incapacità di indicare una qualche cosa precisa in relazione alla quale si è spaesati, e persino la personalità del singolo che si angoscia perde la propria unicità, restando

tale eliminazione debba essere considerata auspicabile. In *Essere e Tempo* la preoccupazione sembra più quella di imparare a vivere nel Si nella maniera corretta, a convivere senza che ciò risulti essere solo perdizione e smarrimento della personalità. Nello gnosticismo, al contrario, la dimensione mondana è nemica mortale, e ci si adopera proprio per distruggerla una volta per tutte. Si tornerà più avanti su questi temi.

270 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 327.

271 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, pg. 50. Si veda anche MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 352-3: "la comprensione della chiamata apre il proprio Esserci allo spaesamento del suo isolamento. Lo spaesamento, con-svelato nella comprensione, è aperto genuinamente dalla situazione emotiva che le è propria, l'angoscia. Il fatto dell'*angoscia di coscienza* è una riprova fenomenica che, nella comprensione della chiamata, l'Esserci è posto innanzi al proprio spaesamento. Il voler-aver-coscienza diviene così un esser-pronto all'angoscia". In queste frasi si nota bene la consequenzialità tra il travaglio del risveglio dall'ottundimento del Si e la condizione di precarietà e spaesamento che subentra alla sicurezza esistenziale e alla tranquillità che il Si elargisce.

“solo il puro esser-ci”²⁷². L'angoscia, che risveglia l'Esserci dal suo smarrimento, scuote la solidità posticcia del mondo del Si, lo lascia sprofondare insieme al proprio sé deietto rivelando il Niente dell'ente. Nella nuova evidenza esistenziale che così emerge, l'Esserci si sente spaesato. Giunto davanti al suo se-Stesso, l'Esserci incontra il proprio spaesamento, sa il suo essere-nel-mondo “come un non-sentirsi-a-casa-propria”, si riconosce come uno straniero in una landa estranea: “che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel «mondo» molteplice di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla?”²⁷³. Con l'emergere dello spaesamento dal velame che il Si si impegna a stendergli sopra si è al cospetto del “modo fondamentale dell'essere-nel-mondo”²⁷⁴. La chiamata, che con la voce angosciante del silenzio richiama l'Esserci al suo progettarsi più proprio, trae fuori dalla dispersione del Si, mette in contatto con l'esistere autentico e, conferendo una prospettiva nuova sul Sé e sul mondo, permette all'Esserci di smarcarsi dalla deiezione, ma lo getta in uno stato emotivo di spaesamento e insicurezza²⁷⁵. Nel ritrovamento della terminologia dell'estraneità, il cui ruolo nella ricostruzione jonasiana del fenomeno gnostico è stato esposto nella sua centralità, si tocca ancora una volta con mano la stretta parentela che intercorre tra le due prospettive.

Questo legame di filiazione non va però confuso con un parto gemellare. La ricerca di una genesi delle categorie che hanno permesso a Jonas di inquadrare il tema dello gnosticismo e di offrirne una sintesi avrebbe compiuto solo metà del proprio lavoro se si arrestasse all'indicazione della matrice concettuale e al ritrovamento dei suoi effetti riconosciuti o inconsci, previsti e imprevisi. Al momento della raccolta dei tratti simili e alla loro

272 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, cit., pg. 51.

273 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 331.

274 Cfr. *Ibid.*

275 L'analogia perde la sua presa sulle parti successive della trattazione heideggeriana, nelle quali si chiarisce come nella chiamata l'Esserci sia posto davanti alla sua colpevolezza (esistenziale, cioè il suo essere un fondamento nullo di una nullità) e si perviene alla piena accettazione dell'assoluta contingenza dell'esistere, esemplificata nella teoria della decisione; tutto questo non è in nessun modo riducibile al paradigma gnostico. Vedremo però che questa differenza non è casuale o frutto di una errata impostazione dell'analogia, bensì centralissima nel dialogo che determinerà i diversi ruoli che le due prospettive giocano vicendevolmente.

riconduzione ad un principio che ne permetta la comprensione deve seguire un'analisi accurata dei punti irriducibili in cui si mantiene la frizione tra il materiale e la griglia concettuale con la quale lo si interpreta; interrogare tali luoghi problematici è la chiave per impostare una riflessione fondata sui rapporti tra Jonas e la filosofia di Heidegger. L'indagine relativa alla gnosi nei suoi rapporti con l'esistenzialismo, come si ricorderà, è stata resa necessaria nell'ottica di un problema molto più vasto, che può ambire alla carica di filo conduttore dell'intero pensiero jonasiano. Una volta chiarita la struttura di quel pensiero che trova nella filosofia dell'esistenza il termine di confronto primario, la speculazione jonasiana può essere mostrata in tutta la sua unità e dignità filosofica. Il problema del male, così come posto nel *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, getta le proprie radici fino al confronto (solo marginalmente tematizzato dallo stesso Jonas) con la grande prospettiva che ne ha determinato la formazione culturale. Passiamo ora, dunque, all'analisi dei rapporti filosofici che intercorrono tra la dottrina gnostica e la filosofia dell'esistenza: nell'alveo di questa ricerca troverà risposta il quesito capitale di tutta la discussione, ossia si potranno indicare nelle pieghe di tale confronto i concetti primi del ripensamento jonasiano del lavoro del maestro e l'impostazione strutturale propria dell'intero percorso filosofico di Hans Jonas.

8. Gnosticismo, Esistenzialismo e Filosofia dell'Immanenza

8.1. La “singolare analogia”

Nel corso delle precedenti ricerche abbiamo analizzato il rapporto che, all'interno di *Gnosi e Spirito Tardoantico*, Jonas allaccia con la filosofia del suo maestro Heidegger: rapporto complesso ed oltremodo diramato. Lo scopo dei suddetti sforzi era quello di rendere un'idea la più chiara e sistematica possibile delle riprese (consce ed inconscie) delle tematiche heideggeriane in sede di ricostruzione storica del fenomeno gnostico. È stato mostrato come l'influsso più evidente si eserciti a livello metodologico, per il quale Jonas può pensarsi come continuatore e sviluppatore dell'opera del maestro; tuttavia abbiamo anche visto come tale esplicito rimando non sia sufficiente a comprendere pienamente altre e diverse somiglianze che emergono nel momento eminentemente storico del lavoro sulla gnosi. Per riprendere il linguaggio usato sopra, il discorso metodologico, che incarica se stesso di proporre e costituire una ermeneutica esistentiva fondata sull'ermeneutica esistenziale heideggeriana, sembra non essere capace di domare l'estrema motilità delle tematiche proprie della filosofia dell'esistenza, che violano il recinto nel quale si è tentato di racchiuderle e riempono di sé gran parte della resa jonasiana del fenomeno gnostico.

La ragione di una così spiccata attività non è tuttavia una sorpresa per Jonas. Al contrario, questa esuberanza è segno di una reazione cercata e tentata fin dai suoi primissimi scritti. È come se il giovane Jonas, sotto la costante e determinante influenza di *Essere e Tempo*, avesse sviluppato delle esigenze filosofiche che solo in *Gnosi e Spirito Tardoantico* trovano piena soddisfazione. Queste esigenze riguardano la comprensione del materiale proposto dal capolavoro di Heidegger. Già nelle introduzioni metodologiche contenute in *Conoscere Dio, una sfida al pensiero*, risalenti con ogni probabilità agli anni 1927-30, si può vedere come

Jonas sia quasi impaziente di trovare una concrezione storica in grado di presentare un'esistenza particolare in tutto e per tutto determinata sul modello dell'analitica esistenziale. Fin dall'inizio la ricerca di Jonas è dominata dall'affascinante idea che debba essere esistita, nella eterogenea storia dell'uomo, almeno un'epoca, o meglio una forma culturale, che abbia permesso all'uomo di sapersi esattamente nel modo in cui è stato filosoficamente tematizzato da Heidegger; se così fosse, bisognerebbe senza indugio rivolgersi a tale epoca dell'uomo, studiarla, analizzarla e ricostruirla, non solo nella speranza di coglierla tramite le categorie ad essa più congeniali, ma anche perché la sua chiarificazione getterebbe luce riflessa sulla struttura interpretativa stessa, allacciando così un rapporto di reciproca reazione e promuovendo una comprensione migliore di entrambi i fattori.

Il fatto che proposte in questa direzione siano contenute in scritti precedenti all'opera sulla gnosi prova come la convergenza dell'analitica esistenziale e dell'esistenza gnostica non sia né una coincidenza inaspettata né un caso eccezionale: si manifesta, invece, un indirizzo di ricerca, una volontà filosofica, ovvero la necessità di accostare all'analisi formale dell'Esserci una solida e vissuta concrezione storica. La caccia all'esistenza più pura, a quella vita umana che conosce se stessa così come essa è, in cui collimano struttura esistenziale e consapevolezza esistentiva, era aperta da anni nell'orizzonte delle ricerche del filosofo, e celebra i propri risultati nei volumi sullo gnosticismo. L'opera dedicata alla gnosi è, infatti, il risultato più grandioso di questo intento programmatico, ma non l'unico, e forse nemmeno il più radicale. Negli anni precedenti al 1934 la gnosi come principio di interpretazione culturale è sempre affiancata ad un altro nucleo di senso, la *pistis*, che trova in Paolo il suo esponente esemplare. È nella esperienza esistentiva della *pistis*, più ancora che nel fenomeno gnostico, che Jonas crede di trovare un'esistenza speciale, diversa da tutte le altre secondo una diversità particolarissima. Seguendo le riflessioni sviluppate dallo studioso nei testi recentemente tradotti da Claudio Bonaldi si assiste allo sviluppo delle implicazioni che la scoperta di questa

“singolare analogia” comporta²⁷⁶.

Il tema della sorprendente corrispondenza di cui ci stiamo occupando è protagonista della prima delle due introduzioni metodologiche contenute nel volumetto²⁷⁷. Questo breve scritto, pensato come introduzione di un'opera molto vasta che rendesse conto dell'epoca tardoantica secondo i principi esistenziali di *gnosis* e *pistis*, si apre discutendo i motivi per cui, tra le tante storie dell'uomo, proprio l'età tardoantica richieda una ulteriore trattazione. Al di là dei motivi prettamente storiografici o generalmente culturali, Jonas individua una ragione aggiuntiva per lo studio dell'evo tardoantico in quanto epoca che deve attirare l'attenzione di chiunque nutra un “interesse filosofico per l'esserci umano come tale e per la sua chiarificazione”²⁷⁸. Come tempo storico in cui l'autochiarimento effettivo dell'esserci umano diventa tematico, grazie a quell’“imparagonabile “mistagogo”” di cui si sarebbe voluto trattare nel corpo dell'opera mai compiuta (ovvero il “nucleo di tutto, l'analisi di Paolo”), questo tempo e la sua cultura assumono per lo sguardo filosofico una “rilevanza oggettiva”²⁷⁹.

Una simile superiorità richiede, però, spiegazioni. L'esserci umano come tale è protagonista di ogni concrezione storica a cui dà vita, e sempre e solo in essa può essere incontrato. In quanto eminentemente storica, dunque, nessuna conformazione può avanzare una pretesa di superiorità sulle altre. Tuttavia, in alcuni momenti viene vissuta una particolare esperienza filosofica che rompe l'omogeneità della storia e permette ad una sua parte di risaltare visibilmente. Questo avviene quando un'età ospita l’“autointerrogazione radicale dell'esserci stesso”²⁸⁰. Se l'interesse che guida la ricerca è l'esserci umano come tale, queste epoche assumono una “priorità ermeneutica”, poiché in esse prende parola “*immediatamente* lo scoprimento dell'esserci, quale *autoapertura* già da esso attuata”²⁸¹. Come anticipato, esistono

276 Si veda, a riguardo, anche la prima sezione di CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 15-64, nella quale il principio della *pistis* e lo studio di Paolo viene sapientemente fatto emergere e messo in dialogo con le altre prospettive che determinano gli interessi del giovane studioso.

277 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 37-59.

278 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 39.

279 Cfr. *Ibid.*

280 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 41.

281 Cfr. *Ibid.*

momenti in cui si assiste ad una specie di collasso dei piani che tendenzialmente si tenta di tenere ben separati: l'esistenziale e l'esistativo. La storia è capace di offrire testimonianze nelle quali la visione del mondo dell'uomo, il modo in cui esso si sa e si interpreta esistivamente *corrisponde* alla sua condizione esistenziale, alle strutture che effettivamente descrivono la sua esistenza, così come sono state filosoficamente tratteggiate da Heidegger. Nell'evo tardoantico si ritrova esistivamente "l'esserci nel suo più radicale scoprimento"; un'umanità che ha saputo non solo domandare ma anche rispondere a se stessa. Questo fatto inconsueto annulla le distanze tra metodo ermeneutico e oggetto della ricerca, facendo crollare i due piani l'uno sull'altro²⁸².

L'analisi storica delle epoche ordinarie si svolge in tre momenti: innanzitutto, si prova ad identificarsi il più possibile con il modo di vedere e di pensare di quell'età; in secondo luogo, ci si interroga sulle motivazioni per le quali quel pensiero peculiare si è determinato in quel modo specifico (entrambi atti intellettuali resi possibili dal fatto che il ricercatore non condivide l'orizzonte culturale, ma ci si immerge dall'esterno); infine, secondo i dettami del metodo ermeneutico, si riconducono gli elementi elaborati al loro supporto unitario e materiale, ossia al principio d'esistenza che li regge: "un esame essenziale delle motilità strutturali fondamentali dell'esserci *come tale* consente di realizzare un'effettiva analisi ermeneutica che è sempre riconduzione a movimenti primari dell'esserci, il quale si prende cura in modo specifico di se stesso"²⁸³. Queste tre istanze però, nello studio del tardoantico, non sono più distinguibili tra loro: si fondono in un unico discorso che ha semplicemente l'esserci umano come suo oggetto²⁸⁴. Laddove nell'epoca ordinaria si assiste a una mera

282 Cfr. *Ibid.*: "Ma una volta che si assuma ora questo come vero, ne seguirebbe da qui un fatto ermeneutico particolare che nell'oggetto si presenta formalmente nella circostanza per cui nella realizzazione di tale auto-chiarificazione il "come" di un curare e il "che-cosa" di cui si prende cura sono *da un punto di vista attuativo* identici – e nell'interpretazione nel fatto per cui grazie all'effettiva autochiarificazione dell'esserci *tematico* (la quale è identica a quella "coincidenza" di "soggetto" e "oggetto") le categorie ricavate dal *precedente* sapere strutturale relativo all'esserci, *con* le quali e *verso di cui* l'interpretazione attua in caso di riuscita la comprensione del fatto tematico, risultano di nuovo identiche a quelle che erano all'opera nell'esserci stesso come *prospettive possedute di autointerrogazione*". Si vede bene come i piani della vita tematizzata dalla ricerca storica e delle categorie utilizzate dall'analisi stessa non siano più separabili, ma collassino in una strana unità.

283 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 43.

284 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 45: "Tutte queste tre grandezze però

“tematizzazione dell'esistenza”, nel tardoantico ci si imbatte in una “esistenzializzazione”²⁸⁵, nell'attuazione dell'autochiarimento tramite l'interrogazione radicale. Di conseguenza, lo studio della particolarità di quella umanità permette l'analisi di una apertura genuina, che trascende la propria limitatezza storica e parla direttamente alla forma dell'esistere in generale, e “l'interpretare è rigettato su se stesso”²⁸⁶.

L'ermeneutica e la filosofia dell'esistenza che la regge hanno qui la possibilità inaspettata di guardarsi allo specchio e di ottenere un'immagine di sé quanto mai precisa, capace di rifletterne tanto le qualità quanto le eventuali storture. Il caso singolare in cui il sostrato teorico esistenziale si trova “attuato *esistentivamente*” in una concrezione storica segna il compimento dell'ermeneutica, che “riceve così per sé, cioè per il possesso di se stessa e del suo più profondo senso del domandare, più di quello che aveva”; il frutto del suo lavoro si muta in “chiarificazione di se stessa e incremento del suo patrimonio”²⁸⁷, “per cui dunque l'interpretazione stessa non solo insegna *al* suo oggetto, ma *impara* da quello”²⁸⁸. Sembra farsi ora comprensibile il bisogno che più sopra abbiamo presupposto alla giovanile ricerca jonasiana e che abbiamo qui trovato posto e problematizzato. Le ragioni per cui ha senso dare la caccia all'esistenza per così dire «esistenzialmente pura» sembrano avere a che fare con un certo presentimento nei confronti dell'analitica esistenziale, con il sospetto che il discorso sull'esistere non sia dato una volta per tutte e in pace con se stesso, ma richieda ulteriori chiarimenti, suggerimenti e correzioni, e che questi possano derivare proprio dall'inedito confronto con una sua forma esistensiva, vissuta²⁸⁹.

coincidono nel caso particolare di una scoperta di sé effettivamente avvenuta da parte di un esserci storico e del coglimento storico successivo di quella”.

285 Cfr. *Ibid.*

286 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 47.

287 Cfr. *Ibid.*

288 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 49.

289 Cfr. *Ibid.* Che questo sia un punto fisso nelle intenzioni jonasiane, ben realizzato già al tempo della stesura del testo che stiamo analizzando, lo prova la seguente citazione, molto importante per capire in quale direzione si incammina il pensiero dell'allievo nei confronti della filosofia sistematica del maestro: “Questo perché quel sapere precedente dell'esserci come tale, che è già premessa indispensabile per una corretta interrogazione delle datità storiche, senza cui queste non possono neppure essere espresse, può non essere affatto già conoscenza compiuta propria di quell'interrogare (se lo fosse potrebbe attendersi dalla storia soltanto una serie noiosa di conferme antiquarie). Una particolare dialettica sembra qui presente: da un lato otteniamo immediatamente

Come avviene in ogni collasso, le conseguenze del crollo non sono trascurabili. Questo “evento misterioso”²⁹⁰ che instaura un dialogo tutto nuovo tra l'interpretato e l'interpretante ha effetti diretti sul bagaglio di nozioni con il quale ci si accosta alla storia. E così l'analitica esistenziale appare ora come un “patrimonio *presente*, ma forse per nulla affatto ancora definitivo e appropriato nel suo carattere più autentico” che si mette in contatto con “fenomeni del tutto nuovi che superano di molto il punto di partenza originario e il suo patrimonio”²⁹¹. Lo scoprimento di un'epoca nella quale l'uomo ha saputo attuare il processo di autochiarificazione del proprio sé induce a ritornare sul sapere che ha guidato questa stessa ricerca, a rivederne gli snodi, a ripensarne i caratteri, verso una sua appropriazione sempre più salda e completa: “tale è allora la meravigliosa correlazione funzionale tra chiarificazione dell'oggetto e chiarificazione di sé”²⁹². Da questo punto prospettico può prendere le mosse una autentica critica alla filosofia dell'esistenza di Heidegger.

La prima apparizione di questa eccezionale corrispondenza Jonas l'ha incontrata in Paolo, e più precisamente nei versi di *Rom. 7, 7-25*, come egli stesso comunica al lettore. Paolo e Heidegger, a distanza di secoli, sembrano parlare la stessa lingua, dare forma alle medesime idee. La lettura in chiave heideggeriana del passo paolino, secondo la ciclicità propria dell'ermeneutica, si rivela essere a sua volta una lettura del pensiero di Heidegger, il quale, dice Jonas, “donandomi, come credo, la comprensione di Paolo, mi si è così soltanto esso stesso donato. Così che il punto di partenza mi è ora diventato più chiaro di come sarebbe stato senza il percorso di questa via”²⁹³. Il principio esistenziale che emerge nella sua pienezza in Paolo, assieme al suo principio dialettico, è la chiave per l'interpretazione dell'epoca

nuova conoscenza sull'esserci a partire dalla storia correttamente affrontata, ascoltata e interpretata e dall'altro, secondo un'incrollabile legge ermeneutica fondamentale, proprio il *vero* sapere sull'esserci è già *premessa* di quel modo *corretto* di affrontare, ascoltare e interpretare e lo possiamo acquisire soltanto perché lo abbiamo. Tuttavia è possibile qui una *nuova* acquisizione reale e autentica, non una semplice conferma, in quanto il sapere relativo all'esserci secondo i diversi livelli della sua chiarezza, autochiarificazione e della sua concreta pienezza non è una grandezza univoca, così come l'esserci stesso non è coglibile univocamente in un contesto concettuale rigidamente chiuso”. Qui si apre lo spiraglio per il ripensamento critico di *Essere e Tempo*.

290 Cfr. *Ibid.*

291 Cfr. *Ibid.*

292 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 49-51.

293 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 51.

tardoantica: *pistis* e *gnosis* “rappresentando due possibilità fondamentali, ognuna con la sua radice di fenomeni, veicolano le due tendenze fondamentali di quest'epoca: la loro opposizione si estende lungo l'intera ampiezza del suo esserci e individua una delle sue tensioni fondamentali”²⁹⁴. Per quanto riguarda la gnosi molto si è detto, e altro ancora si dirà; tuttavia le attenzioni giovanili di Jonas sono tutte focalizzate sulla lettura di Paolo. Il risultato dei suoi studi sull'apostolo trova spazio in appendice al lavoro su Agostino del 1930²⁹⁵. Ripercorrendo brevemente questo testo, ritroveremo molte delle caratteristiche ermeneutiche che, in scala assai maggiore, contraddistinguono il rapporto tra analitica esistenziale e fenomeno storico nelle opere sullo gnosticismo. Se nella introduzione metodologica che abbiamo appena trattato vengono discusse le implicazioni formali riguardanti la “singolare analogia”, nell'appendice sulla *Lettera ai Romani* se ne dà un saggio materiale, e i discorsi fin qui avanzati sul piano astratto prendono corpo nella loro positività.

Secondo la lettura jonasiana, nella *Lettera ai Romani* è contenuto molto di più che una testimonianza personale, un discorso riconducibile ad un tipo psicologico o ad una umanità storica determinata. In tutti questi casi le sue affermazioni sarebbero accidentali, andrebbero ricondotte alla specificità di una particolare configurazione storica, e solo indirettamente riguarderebbero l'uomo in generale. È invece proprio “l'uomo come tale”²⁹⁶ il protagonista della lettera paolina. Le sue parole sono necessarie, riferiscono un interrogarsi dell'uomo in quanto uomo, non del cristiano, dell'ebreo o del pagano solamente. L'esperienza di fallimento, di insufficienza e manchevolezza qui descritta appartiene alla condizione dell'essere

294 Cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 57.

295 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., *Appendice III: Riflessioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo*, pg. 129-144. Il testo di questa appendice è stato per la prima volta pubblicato nel 1965, nella seconda edizione del libro; tuttavia, come spiega Jonas nella *Premessa dell'autore alla seconda edizione*, i contenuti risalgono al 1929, e tale appendice ne è la riscrittura fedele, e di conseguenza può essere considerato come indicativo dell'indirizzo di ricerca jonasiano degli anni '30. Questo testo è pubblicato in italiano, con leggere differenze, anche in HANS JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, pg. 465-481 con il titolo: *L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai Romani di Paolo*.

296 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 130.

dell'uomo, e non ad una sua concrezione esistentiva particolare. Di conseguenza, *Rom. 7, 7-25* può e deve essere sottoposta ad una analisi esistenziale. Questa avrà lo scopo di riprendere la trattazione del peccato quale condizione insuperabile così come ne parla Paolo e di mostrare “la genuina necessità proprio di questa struttura nella sua dimensione dialettica, perché radicata nella forma della motilità della volontà umana come tale”²⁹⁷. Ciò che viene descritto nella *Lettera ai Romani* trascende i limiti della storicità, attingendo al nocciolo esistenziale dell'Esserci e parlando di conseguenza attraverso i secoli un linguaggio sempre comprensibile perché astorico²⁹⁸. Come avverrà per la gnosi, l'esistenza paolina e la filosofia che fonda l'interrogare ermeneutico vengono fatte interagire in modo inedito. Tramite l'analisi filosofica, la necessità delle parole paoline deve essere compresa nel rimando alla struttura più intima dell'esistere dell'uomo: l'esperienza della manchevolezza, dell'insufficienza umana deve essere liberata dai particolarismi della visione del mondo cristiana e insediata nel proprio luogo naturale, la “costituzione ontologico-esistenziale dell'essere umano”²⁹⁹.

Ma in che cosa consiste questo contenuto straordinario della lettera paolina? Essa offre una riflessione radicale sull'uomo, e ne svela le strutture effettive. L'uomo, a differenza degli altri enti, è dotato di una qualità costitutiva, la riflessività, che si esplica in relazione a due facoltà: il *cogito me cogitari* del pensiero e il *volo me velle* della volontà. In questi due atti, l'uomo testimonia la propria essenza di ente costantemente rimesso a se stesso, autoreferenziale. In questo autoriferimento, che è immediatamente autodeterminazione, risiede il segreto della libertà; e non tanto nell'autocoscienza degli atti intellettuali, quanto nella ciclicità del volere. Ciò che il principio del *cogito* pone solo formalmente, è vissuto concretamente dal volere che afferma se stesso nel conseguimento di ogni obiettivo interinale. La volontà, intesa come *volo me velle*, diviene allora il centro dinamico ed unitario di ogni atto determinato: è la costante

297 Cfr. *Ibid.*

298 A questo proposito si torni brevemente a HANS JONAS, *Conoscere Dio, Una sfida al pensiero*, cit., pg. 53, dove si dice: “il nostro interesse primo deve essere l'esserci *come tale* – coglibile sempre in determinate possibilità. Queste certo divengono concrete solo storicamente, ma i “fatti fondamentali” sono “astorici” in quanto sono consistenze strutturali messe in gioco ogni volta”.

299 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 131.

auto-decisione che costituisce il soggetto reggendo tutti i più disparati momenti singoli di questo formarsi. Essa sopporta tanto la propria attuazione quanto la fuga dalla decisione e l'indifferenza (la cui condizione di possibilità è, a rigore, la volontà come scelta che si sceglie sempre). Ma ciò che qui ha nome «volontà» corrisponde all'essenza dell'Esserci, al suo modo d'essere fondamentale, ovvero alla struttura che nel capolavoro heideggeriano prende il nome di Cura³⁰⁰. Il frutto di questo processo autoreferenziale è il sé, la costituzione autoprodotta della personalità morale, che diventa così attore consapevole e imputabile. Il *volo me velle* è il terreno dal quale i fenomeni morali traggono nutrimento e consistenza: è la libertà.

Tuttavia la libertà è un concetto chiaroscuro. Essa è anche il proprio cortocircuito. Nella volontà hanno sede la libertà e l'illibertà, e nella sua riflessione anche la coscienza di tale contraddizione. Il modo nel quale questa insufficienza, questa manchevolezza è ritrovata dall'uomo inerisce alla sua condizione esistenziale, è necessario, ed è ciò che si trova in Paolo. Per comprendere lo sviluppo di questa presa di coscienza bisogna recuperare il *cogito me cogitari*: lo sviluppo della facoltà rappresentativa concede all'uomo la possibilità di pensarsi come diverso dal mondo nel quale si trova, principio attivo e formante, e dispone lo spazio per l'esercizio della libertà. Il soggetto si costituisce in relazione dinamica con l'oggetto. L'atto dell'oggettivazione, inteso qui come fondazione della relazione gnoseologica soggetto-oggetto, rompe la totalità dell'ente; il soggetto può costituirsi autonomamente dicendo “io”. Il soggetto diventa, dunque, anch'esso un possibile oggetto di intuizione: l'uomo apre la possibilità di una sua oggettivazione che, potendo essere solo riflessiva, è sempre auto-oggettivazione. Nell'intuizione del soggetto morale come oggetto l'attuazione concreta della volontà viene soppiantata dalla contemplazione e la libertà dell'autodeterminazione viene perduta. La scelta che continuamente sceglie se stessa muta nell'atto sterile e distante

300 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 132: “La volontà che attua questa decisione permanente o piuttosto che esiste come sua attuazione non è altro che il modo fondamentale del *Dasein* in generale e il termine indica solo quella struttura esistenziale per cui l'essere dell'esserci è tale che per esso nel suo essere ne va di volta in volta di qualcosa e in ciò di nuovo da ultimo di se stesso come ciò che propriamente deve essere esercitato del suo proprio essere: dunque ciò che Heidegger designava con il termine cura. La formula “ne va di se stesso” circoscrive il fatto qui inteso della riflessione della volontà”.

dell'osservazione teoretica: la libertà, da esperienza e vita, è costretta a farsi oggetto di studio. La persona, da attore individuabile, diviene semplice supporto: è l'azione isolata, ormai, l'oggetto morale esclusivo. La particolarità dell'individuo si sfalda, sommersa dal catalogo delle azioni che si fanno o non si fanno; è instaurata la dittatura del Sì, le possibilità già aperte prevalgono sugli individui. Il *volo me velle* scompare e si trasforma nel *cogito me velle*. Dall'essere vissuta, la legge viene semplicemente rispettata: la motilità propria dell'esistere si irrigidisce nella teoria. Questo rovesciamento è proprio della legge, è anzi “l'insidia della libertà stessa, preparata ed arrischiata da se stessa”³⁰¹.

Da questo stato di estraneazione, in cui l'uomo è spettatore di se stesso, la volontà deve potersi riscattare. Ma quali sono le sue effettive possibilità? Essa non può accettare imposizioni dall'esterno, si vuole come semplice autonomia; ma, anche qualora si smarcasse da ogni influenza, non può evitare l'ingerenza di sé stessa, che si manifesta nelle forme dell'auto-gratificazione o dell'auto-ricompensa. In queste il sé nutre se stesso e si solidifica, si auto-oggettiva come sostanza delle proprie azioni e si aspetta un tornaconto: il «mondo» pretende la sua parte. Per quanto provi e riprovi, la volontà non si trova capace di autocostituirsi in un agire puro. Vanità e ostentazione, superbia, presunzione e boria assediano da ogni parte l'uomo: “nella condizione dell'ambivalenza umana il tentativo di una santificazione della volontà condanna se stessa a divenire una volontà empia”³⁰². Ecco il nocciolo della testimonianza di Paolo, la disperazione dell'abisso della volontà. Il religioso agisce come se Dio stesso lo guardasse, ma ha a disposizione solamente i propri occhi. Per imitare lo sguardo di Dio, non ha che la diffidenza, il continuo sospetto che getta su di sé e sulle proprie intenzioni: ma dal circolo della diffidenza non c'è via d'uscita, dal momento che ogni atto di autoanalisi è sempre umano, dunque passibile di ulteriore analisi diffidente. Qui appare la limitatezza, la manchevolezza che costituisce l'essenza dell'uomo e della libertà di cui esso è

301 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 135.

302 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 137.

incarnazione: il “mistero più profondo della libertà”³⁰³. Nelle parole di Jonas, questo assume la forma di “una vertigine della libertà di fronte alle sue possibilità”³⁰⁴; una descrizione analoga all'espressione heideggeriana che fa dell'Esserci il fondamento nullo di una nullità. L'uomo, o l'Esserci, è pura possibilità, e posto davanti all'abisso del possibile, non trova altro che la propria indeterminatezza. Egli non può risalire oltre se stesso, ma solo costituirsi come fascio di scelte, insieme di determinazioni del proprio esser-possibile. L'uomo è un esser-gettato, l'essenza della sua libertà è l'ambiguità. In Paolo, la disperazione della coscienza davanti alla insolvibilità delle aspettative alle quali è sottoposta conduce allo scoprimento delle strutture fondamentali dell'esistere, portando il lato esistitivo della ricerca all'altezza della concettualità che la sviluppa.

Come l'Esserci heideggeriano è gettato e rimesso a se stesso, la libertà di cui qui parla Jonas in relazione a Paolo è “totalmente abbandonata a se stessa”, è “il prodotto di se stessa e non è mai sottratta a quel suo esser-lasciata-a-se-stessa da nessuna realtà cosale su cui potrebbe appoggiarsi”³⁰⁵. Nell'estrema volubilità del possibile, in cui ogni scelta si rivolge nel suo contrario, si spalanca l'abisso proprio della libertà. Ma essa esiste solo come determinazione di possibilità: non può evitare di scegliere. Questa necessità, che lega l'uomo alla propria esistenza senza che ne possa rendere conto, è la tentazione paolina, o la colpevolezza heideggeriana: è il segno indelebile del peccato dell'uomo. Se anche la sottrazione cosciente alla scelta è e rimane una scelta, dal circolo delle possibilità non si può uscire: l'uomo ha già sempre scelto, è già sempre stato tentato. Abbandonata a se stessa, la volontà si concede il piacere di sé, la volontà si vuole: “ogni purezza della volontà è offuscata da quest'ombra”³⁰⁶. Solo la legge rende possibile l'emergere cosciente di questo conflitto. È il dovere, che essa pone, a mostrare all'uomo la propria incapacità, la limitatezza della sua condizione.

303 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 138.

304 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 139.

305 Cfr. *Ibid.*

306 Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 141.

Non è quindi dalla dispersione del Si che l'uomo paolino deve essere tratto. La mancanza che sconvolge l'esistenza non è provata di fronte alla dispersione nella dimensione mondana, ma davanti alla propria coscienza, che punta l'indice verso l'incapacità di sostenere l'aspettativa nutrita dalla legge: che sia esecutrice pura ed immacolata del dovere. Anzi, tanto più l'uomo si raccoglie dalla distrazione esterna, tanto più si trova di fronte gli occhi diffidenti e insoddisfatti della propria coscienza morale. La vertigine del volere mostra all'uomo la sua effettiva fattura; essa è un prodotto dell'assunzione seria e profonda del comando, che ha in orrore ogni fariseismo. Ma dal fariseismo l'uomo paolino non può liberarsi completamente, essendo questo elemento ineliminabile dell'esperienza medesima della legalità. La coscienza dell'uomo sotto la legge non può che essere farisaica: egli è incapace e inadatto al soddisfacimento del comando, "la critica di Paolo tocca ogni osservanza della legge"³⁰⁷. Nella confessione dell'apostolo prende voce un'esperienza autentica, fondamentale perché esistenzialmente radicale: l'uomo è essenzialmente fariseo, in quanto, data la sua limitatezza, può soddisfare la legge solo per quanto gli è possibile, ovvero mai completamente. Alla coscienza della limitatezza e alla sua assunzione può corrispondere, però, solo la disperazione e la richiesta della grazia. Il riconoscimento di questo bisogno, che corrisponde all'accoglimento del proprio essere effettivo, è un dono che solo la dialettica della legge può concedere. Ma, fintantoché esiste, l'uomo è privo di grazia: la condizione di fariseo lo determina fino in fondo, ed è insuperabile nel qui e nell'ora. In Paolo il fallimento dell'uomo, il suo essere un fondamento nullo di una nullità, viene pienamente a coscienza tramite il momento cruciale dell'esperienza profonda della legge.

Questo ruolo della legge, come dialettica effettiva che svela e dà a comprendere all'uomo la propria instabilità, rappresenta una critica a *Essere e Tempo*. Nel testo del maestro, come sappiamo, il momento nel quale l'Esserci ritrova il contatto con il proprio sé autentico è ricondotto alla chiamata propria della voce della coscienza. Essa è assunta come fenomeno,

³⁰⁷ Cfr. HANS JONAS, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pg. 142.

nel suo apparire, ma non se ne spiega la generazione. Si dice cioè che la voce della coscienza chiama fuori dal Si, e mette davanti alla propria colpevolezza, al proprio esser-possibile, all'essere come cura. Ma di come questa chiamata possa sollevarsi, di come possa crescere tanto da rompere l'incantamento deiettivo e restituire l'uomo al suo poter-essere più proprio, non viene fatta parola. La lettera paolina mette in rilievo questa mancanza, ed offre un paradigma diverso: è l'esperienza della nullità morale dell'uomo e della disperazione che essa getta sulle sue capacità a mettere in contatto l'Esserci con la sua propria costituzione esistenziale. Al di là della funzionalità o accettabilità di questa critica³⁰⁸, va evidenziato il fatto che essa venga avanzata in questo contesto preciso. La ricerca di un'esistenza esemplare, che renda concretamente idea dell'analisi formale di *Essere e Tempo*, ha un ruolo direttamente critico, ovvero serve da mezzo di contrasto per individuare le asperità della dottrina del maestro, metterne alla prova le giunture e saggiarne la solidità. Ciò che in questa appendice del 1930 è tentato solo in chiusura (e piuttosto sottovoce) diventerà forse il risultato filosoficamente più importante del lungo lavoro di analisi ed interpretazione delle fonti del fenomeno gnostico e del suo costante confronto con i risultati della filosofia dell'esistenza.

308 A nostro parere, è difficile comprendere, mantenendosi in ottica heideggeriana, come l'esperienza dell'assunzione seria della legge possa essere considerata precedente alla dinamica di dispersione nel Si. Infatti, il Si ci sembra poter vantare una presupposizione di anteriorità. Nel Si, innanzitutto e perlopiù, si incontra la legge, sociale o religiosa che sia; e nel momento in cui espone la legge, il Si mostra anche il modo in cui si deve onorarla e rispettarla. Solo una previa messa in discussione delle rigidità posticce del mondo deietto potrebbe permettere all'esserci umano di assumere su di sé seriamente la legge e dare il via alla dinamica di svelamento della propria nullità. Si potrebbe ammettere, al massimo, che tale esperienza sia uno dei modi effettivi, ontici, in cui la coscienza prende voce e chiama; ma si tratterebbe comunque di una realizzazione particolare del fenomeno generale del risveglio tramite la chiamata. Solo nell'uomo già disincantato e scosso, in altre parole, ci si può aspettare una volontà tanto radicale da riconoscere la propria manchevolezza nei confronti di ogni imperativo; ma la dimensione che aderisce al proprio fariseismo con senso del dovere e autocompiacimento, mantenendosi così sospesa nella tranquillità del Si, continua a sembrarci normativa perché antecedente. A sostegno di tale ipotesi va il fatto che tutta la riflessione jonasiano-paolina ha il colore inconfondibile del lessico ontico della legge (osservanza, devozione, giudizio, e comprensione della manchevolezza umana come "fariseismo"), mentre l'analisi heideggeriana mantiene un linguaggio assai più neutrale, o meglio prettamente esistenziale. La dinamica della legge sembra un modo ontico, una possibilità effettiva e specifica, dotata di un proprio discorso, in cui l'Esserci viene stimolato a dare ascolto al fenomeno esistenziale della chiamata e non, come sembra suggerire Jonas, una esperienza fondamentale e sostitutiva della dialettica di smarrimento nel Si e risveglio. Resta tuttavia un punto oscuro nell'analitica esistenziale il modo in cui da un momento all'altro la voce della coscienza riesca a farsi strada fino alle orecchie dell'uomo assordato dal chiasso del Si. Sembra piuttosto evidente che Jonas sia qui alla ricerca di una esperienza capace di colmare questa lacuna: il senso di insoddisfazione proprio della coscienza morale potrebbe essere quella prima crepa che incrina la sfera di cristallo del Si e affina l'udito dell'uomo. In ogni caso, il valore critico della strategia filosofica che consiste nel confronto dell'analitica esistenziale con una esistenza specifica mostra i suoi frutti nell'indicazione di un'omissione nella teoria del maestro.

8.2. Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo

Il tanto atteso e maturato confronto diretto con la filosofia del maestro avviene nel 1952, in un saggio molto denso e importante, com'è testimoniato dal numero delle sue riproposizioni³⁰⁹. A distanza di quasi venti anni dal primo lavoro sulla gnosi, due anni prima di pubblicare il secondo libro di *Gnosi e spirito tardoantico*, Jonas si sofferma sul modo inconsueto nel quale il fenomeno gnostico e i contenuti dell'analitica esistenziale hanno saputo parlarsi, e porsi vicendevolmente in una luce nuova, ricca di implicazioni. L'analisi di questo saggio condurrà la ricerca nel momento più profondo della speculazione jonasiana di questi anni, in cui lo studioso arriva a fronteggiare senza mediazioni i modelli che ne hanno caratterizzato la formazione. Dalla assimilazione critica delle loro proposte, Jonas trae un'indicazione cruciale, che determina il suo intero percorso filosofico. Le conclusioni elaborate in questo saggio offriranno infatti quelle categorie di cui siamo alla ricerca e che permettono di comprendere tanto il modo in cui ne *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz* è posto ed affrontato il problema del male, quanto la sostanza del pensiero di Jonas o, se si può dire così, della sua missione filosofica. Esistenzialismo e gnosticismo vengono fatti interagire non più ad un livello di storia delle idee, ma su un piano prettamente filosofico; la dinamica di reciproco chiarimento che si instaura tra le due prospettive porta Jonas ad una visione chiara tanto dei pregi quanto dei limiti di entrambi, orientando così lo sguardo e segnando il passo delle ricerche future che, al di là della loro eterogeneità, trovano proprio qui la ragione profonda della loro coerenza.

È d'altra parte al di là di ogni dubbio il fatto che, nello spirito gnostico, Jonas creda di aver trovato quella corrispondenza che aveva cercato qualche anno prima nel principio della *pistis*

³⁰⁹Cfr. HANS JONAS, *Gnosi, esistenzialismo e nichilismo*, in *Tra il nulla e l'eternità*, cit., pg. 23-47. Il saggio compare per la prima volta come Id., *Gnosticism and modern Nihilism in Social Research*, XIX, 1952, pg. 430-452; compare anche come epilogo a Id., *Lo gnosticismo*, cit., pg. 335-355, e in Id. *Organismo e Libertà*, Einaudi, Torino 1999, pg. 263-284, oltre che in chiusura di Id., *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. 1084-1110. Per ulteriori informazioni riguardo alle sue edizioni in tedesco e inglese rimando a quanto detto da C. Bonaldi in Id., *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pg. LXVII.

e nell'analisi di Paolo. È evidente da quanto detto sopra che, al tempo della pubblicazione di *Gnosi e Spirito Tardoantico* nel 1934, Jonas avesse già sviluppato tutti gli strumenti critici in grado di metterlo al corrente dell'effettiva reciprocità di influssi che lega in modo singolare la prospettiva metodologico-esistenziale e l'esistenza gnostica come oggetto della ricerca. Ciò permette di ipotizzare una lunga gestazione del saggio, che dalla metà degli anni '30 accompagna il filosofo nell'esilio, al fronte e infine all'emigrazione oltreoceano, ovvero proprio nel periodo in cui l'interesse specialistico per la gnosi passa in secondo piano e concede spazio a nuove tematiche, che segnano inequivocabilmente l'inizio di una fase propositiva e costruttiva. Questa svolta, rappresentata dalla pubblicazione della raccolta di saggi *Tra il nulla e l'eternità* del 1963, che non a caso si apre con il saggio a cui stiamo per rivolgerci, è determinata nelle sue direzioni di ricerca proprio dalle osservazioni a lungo meditate sul rapporto tra gnosticismo ed esistenzialismo, alle quali è giunto il momento di rivolgerci. In queste pagine scocca la scintilla che alimenterà il fuoco della successiva riflessione di Hans Jonas.

Tema di questo saggio è, senza mezzi termini, un tentativo di paragone tra lo gnosticismo e la filosofia dell'esistenza di Heidegger. Per quanto il primo appartenga ad un passato lontano e sia di natura mitica, immaginosa fino alla stravaganza, mentre il secondo sia figlio del mondo moderno, di fattura pregiata e concettualmente rigoroso, i due sistemi hanno nondimeno “qualcosa in comune” che può “condurre ad una chiarificazione reciproca di entrambi”³¹⁰. Viene ora pienamente a coscienza il rapporto peculiare che le due prospettive assumono l'una nei confronti dell'altra. Jonas confessa di essersi reso ben conto di questa interazione durante gli anni di lavoro sulla gnosi, di quella “familiarità (...) oscuramente avvertita” che per prima

310 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1084. Tra le varie edizioni a cui il lettore italiano può fare riferimento, ho scelto di utilizzare quella contenuta nel maggiore testo sulla gnosi, sia perché è uno dei testi che più sono stati utilizzati nella mia ricerca, sia perché in questo modo si mantiene, per quanto possibile, un'unità lessicale con le citazioni precedenti, assicurata dal medesimo traduttore, Claudio Bonaldi.

determinò il suo interesse per il fenomeno gnostico, ma poi risultò essa stessa chiarificata dal suo studio: “trovai che ciò che avevo imparato là fuori mi faceva ora comprendere meglio i lidi da cui ero partito”³¹¹. Così il circolo si richiude su se stesso, intorno all'asse di quello che per Jonas è il nichilismo: la filosofia dell'esistenza, come “nichilismo moderno”, avrebbe orientato lo sguardo sull’“antico nichilismo”³¹² gnostico, per poi tornare su se stessa, arricchita.

Tuttavia questa familiarità, inizialmente assunta nella sua formalità, prese ad apparire sempre più sospetta. Più la corrispondenza delle categorie si faceva serrata, più appariva debole la ragione che riconduceva tale collaborazione all'applicabilità universale dei concetti dell'analitica esistenziale. Al contrario, cresceva d'importanza l'idea che si trattasse di una biunivocità ben più determinata: una corrispondenza di genere. Non più dunque una riconferma di un carattere generico dell'ermeneutica esistenziale, ma un “caso specifico” fondato “sulla modalità particolare di “esistenza” da entrambi i lati – in quello che aveva fornito le categorie e in quello che vi reagiva così bene”³¹³. Ciò che inizialmente sembrava una chiave universale, e che così prontamente aveva aperto la porta della gnosi, appare ora una reazione particolare, di cui vanno indagate e comprese le ragioni. L'incontro tra gnosi ed esistenzialismo, per niente fortuito, non manifesta la bontà universale delle categorie heideggeriane; al contrario, questa adesione funzionale testimonia l'incontro di due esistenze peculiari, che proprio per questa ragione reagiscono così bene l'una all'altra. Quali sono le dinamiche nascoste che hanno condotto la ricerca a tale incontro eccezionale, che ha tutto l'aspetto di un «ritrovamento»?

È ormai chiaro che i contenuti dell'analitica esistenziale, i quali si pensava di aver tenuto sotto controllo limitandoli ad una mera funzione metodologica, hanno invece travalicato il recinto: la distinzione tra piano esistenziale ed esistentivo non può più esser fatta valere, siamo al

311 Cfr. *Ibid.*

312 Cfr. *Ibid.*

313 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1085.

cospetto di un clamoroso collasso. Nell'evidenza di tale cedimento, Jonas conclude che l'analitica esistenziale non possa vantare una pretesa di universalità: essa rappresenta “la filosofia di una determinata situazione, sviluppatasi storicamente, dell'esistenza. Una situazione analoga (benché sotto altri aspetti molto differente) nel passato aveva provocato una risposta analoga”³¹⁴. Svanita l'illusione di aver svelato le strutture fondamentali che determinano l'Esserci in quanto Esserci, a Jonas non rimane che una corrispondenza esistentiva tra due modi di esistere dell'uomo, separati da centinaia di anni, ma fratelli. Tutto questo non deve essere letto come un'archiviazione del problema dell'esistenza; tuttavia, demolita la struttura sottostante, rimangono solo le due esistenze nel loro reciproco dialogo, una corrispondenza di visioni del mondo³¹⁵.

Per sviluppare questa corrispondenza è necessario intendersi bene sull'asse attorno al quale si esercita. La tesi di Jonas sostiene che l'esistenzialismo sia un tentativo filosofico di convivere con alcune convinzioni che già da qualche tempo facevano discutere, e che nei primi decenni del Novecento si erano imposte in tutta la loro forza: a queste ci si riferisce con il nome di nichilismo. I moderni albori di tale modo di pensare risalgono ai *Pensieri* di Pascal, che manifestano il compiersi di un deciso mutamento di segno nella concezione che l'uomo ha di sé e del proprio mondo. In essi si legge di un uomo che ha completamente smarrito la capacità di riconoscersi nell'universo: egli è, al contrario, perso e spaventato, sente con dolore l'indifferenza della natura nei suoi confronti, si sa come solo e diverso in virtù del pensiero, che non condivide con altro ente alcuno. Calato in una dimensione che ha tutto l'aspetto di una totalità, egli si scopre una parte estranea, disarmonica, e mette a fuoco l'abisso che lo

314 Cfr. *Ibid.* Nella versione contenuta in *Lo Gnosticismo*, cit., pg. 336, segue questa frase, piuttosto illuminante: “l'oggetto in esame si cambiava in un esempio concreto, che dimostrava insieme la necessità e la contingenza dell'esperienza nichilista”.

315 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1086: “la lettura “esistenzialistica” della gnosi, così ben giustificata (o per quanto giustificata) dal suo successo ermeneutico, invita al tentativo di una lettura “gnostica” dell'esistenzialismo, come suo naturale corrispettivo”. Che qui giunga a compimento un processo latente nella ricezione jonasiana della filosofia dell'esistenza, caratterizzato dalla necessità di concretizzare i contenuti dell'analitica esistenziale, e che abbiamo visto svilupparsi sin dall'analisi paolina del principio della *pistis*, è, credo, presumibile. D'altra parte, abbiamo visto in precedenza come fin dall'inizio Jonas si senta a disagio al cospetto della netta separazione heideggeriana tra il piano esistenziale, inteso come autentico oggetto da comprendere, e il piano esistentivo, che non dovrebbe cadere sotto l'attenzione del filosofo.

separa dalla natura. L'uomo è l'estraneo nella comunità dell'essere. La riflessione di Pascal trova poi, in Nietzsche, il proprio eroe. La natura cessa di essere l'immagine dell'ordine: ogni teleologia è consumata, ogni sostegno ontologico perduto, e il valore diventa mero oggetto del sé. Il senso, prima tratto dalla configurazione dell'essere, ora è funzione del volere e assume la forma della creazione. A Pascal rimane la manifestazione di una divinità che si lascia conoscere solo come volontà e potenza. Dio è nascosto dal mondo, che ne sa mostrare solo la grandezza: ovvero il segno della sua lontananza. E, quando con Nietzsche anche quest'ultima idea della trascendenza viene travolta, all'uomo resta solo se stesso, con la propria volontà e la propria potenza, in un mondo indifferente che, in quanto tale, è anche semplice materia alla portata della sua mano creatrice³¹⁶. All'origine dello sviluppo del nichilismo, e dell'esistenzialismo come suo ultimo compagno, ci sarebbe dunque uno stravolgimento del paradigma interpretativo della natura, segnato dall'emergere dei concetti fondamentali della scissione, del dualismo, dell'estraneazione, che Jonas concentra nella formula “acosmismo antropologico”³¹⁷. E se anche il processo che ha portato la filosofia moderna a questi esiti fosse da ricondurre specificamente alla scienza moderna e al suo peculiare modo di intendere l'essere dell'ente e dell'uomo, è pur vero che una simile condizione esistenziale è già stata vissuta dall'uomo, proprio in seguito ad un analogo mutamento di idee nei confronti del cosmo. Ecco allora che il fenomeno gnostico si candida come ottima occasione per “sperare di imparare qualcosa per la comprensione di quel fenomeno inquietante chiamato nichilismo”³¹⁸. Dunque, nel colpo d'occhio qui presentato Jonas sembra sostenere che esistenzialismo e gnosticismo siano diversi tentativi, resi necessari da cause diverse, di convivere con un nucleo esistenziale comune, detto nichilismo, determinato da una precisa interpretazione del cosmo e dell'uomo in esso. Guardare l'uno dal punto di vista dell'altro, e viceversa, dovrebbe portare ad

316 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1089: “Il *deus absconditus*, di cui non si può predicare altro che volontà e potenza, lascia in eredità, nel suo uscire di scena, l'*homo absconditus* – un concetto di uomo caratterizzato soltanto da volontà e potenza, dalla volontà di potenza, la volontà di volere. Per questa volontà, anche la natura indifferente è più un'occasione per la sua attività che un oggetto reale”.

317 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1090.

318 Cfr. *Ibid.*

una più profonda comprensione di entrambi. Se l'esistenzialismo ha già mostrato le sue potenzialità ermeneutiche nel modo in cui ha fatto parlare le fonti gnostiche, medesimi risultati possono essere attesi dall'inversione della prospettiva.

In ogni caso, come sappiamo, l'esistenza gnostica spalanca le porte alle categorie heideggeriane. Al di là degli abissi temporali e delle pur profonde differenze formali, gnosticismo e esistenzialismo si parlano, e si intendono. Ancora una volta, Jonas espone i caratteri salienti dell'uomo gnostico, lasciando trasparire la «singolare analogia» con i temi di *Essere e Tempo*³¹⁹: dualismo e scissione tra uomo e mondo, anticosmismo, sentimento di estraneità e solitudine, di smarrimento e prigionia, da cui ci si risveglia nell'angoscia che accompagna la comunicazione della gnosi e la salvezza. In un universo ormai privato di ogni positività, rimane solo l'antagonismo di potenze avverse: “l'incontro di potenza con potenza è l'unica relazione rimasta con il tutto della natura”³²⁰. E se anche la rottura dell'armonia cosmica è, nel mondo moderno, da imputarsi al discorso sull'essere proprio della scienza, mentre nel mondo antico a condizioni sociali e politiche che hanno messo in crisi la dottrina classica dell'ὅλον-μέρος, rendendo inadatti i modelli della πόλις prima, e del Λόγος stoico poi, tale differenza non mina affatto l'impianto analogico generale.

Entrambe le prospettive infatti si ergono sulle macerie del concetto classico di νόμος, nel legame che questo intrattiene con il suo più grande rappresentante, il κόσμος. Nei risultati etici di tale distruzione viene alla luce il nervo che lega i due fenomeni intorno al ceppo del nichilismo. Se, seguendo la lettura heideggeriana di Nietzsche, riconosciamo nella formula “Dio è morto” la celebrazione del tramonto di ogni trascendenza che possa pretendere di presentarsi come fondamento di valori, il nichilismo è proprio il riconoscimento dell'assenza di una dimensione in grado di orientare l'agire andando al di là della mera creazione di ideali

319 Per esempio, si veda come si parla dell'angoscia in HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1094: “L'angoscia come risposta dell'anima al suo essere-nel-mondo è un tema costante della letteratura gnostica. Si tratta della reazione alla scoperta di quella situazione, di fatto essa stessa un elemento in questa scoperta: l'angoscia designa il risveglio del sé interiore dal sonno o dall'ebbrezza del mondo”.

320 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1095.

da parte della volontà umana. Così, laddove l'uomo moderno è disorientato dal costante cedere del terreno sul quale prova ad erigere la morale, anche l'uomo gnostico, per il quale è ancora possibile la fede nel trascendente, sperimenta lo sprofondare del νόμος, che assume per lui l'aspetto tirannico dell'*heimarmène* nella doppia minaccia di legge fisica e morale. Visto da questo lato, anzi, il Dio gnostico, altro e ultramondano al massimo grado, è un dio del nichilismo: la fede in lui, insita nella gnosi, fa del cosmo l'ignoranza materializzata. La negazione delle sue leggi non è una semplice scelta, ma un dovere dello gnostico. “Questo Dio ha in sé più del *nihil* che dell'*ens*”³²¹: la potenza positiva della sua negatività volatilizza ogni imperativo mondano. L'ente, al suo cospetto, svanisce. Così come il *pneuma* sottrae lo gnostico da ogni calcificazione mondana, l'esistenzialismo rifiuta ogni posizione del problema dell'Esserci nei termini di natura o essenza. L'essenza dell'esistenza non è in nessun modo predeterminabile, ma è tutta percorsa dalla possibilità. In quanto fondamento nullo di una nullità, nessuna natura specifica, al di là di quella che volta per volta assume, può essere indicata come essenza dell'Esserci. “Ciò che non ha natura, non ha norma, solo ciò che appartiene a un ordinamento di nature – ad esempio, a un ordine di creazione – ha una natura. Solo dove vi è un tutto, vi è una legge”³²². Dove il tutto è infranto, resta la possibilità pura dell'autodeterminazione, la più angosciata configurazione della libertà. L'anima nichilista di esistenzialismo e gnosticismo genera i concetti fratelli dell'“esistenza transessenziale” e della “negatività transpsichica del pneuma amondano”³²³.

Le due concezioni dell'esistenza mostrano caratteri simili perché si innestano su un elemento comune, grande perno della «singolare analogia»: il concetto di gettatezza. Jonas non nutre dubbi sulla affinità della filosofia dell'esistenza alle categorie gnostiche, tanto da spingersi ad affermare che “il termine è originariamente gnostico”³²⁴. L'idea dell'essere-gettato trova i

321 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1100..

322 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1103.

323 Cfr. *Ibid.*

324 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1104.

propri natali nell'ambito della letteratura gnostica, è questo il terreno nel quale viene seminato e cresce. Il comune utilizzo del simbolo della gettatezza si ripercuote sulla temporalità propria delle due esistenze. Entrambe, spiega Jonas, soffrono di una cronica carenza di tempo presente. Il presente gnostico è annullato dalla foga escatologica, corrosa dalla conoscenza che semplicemente lo smembra tra il passato, l'antefatto mitico, e il futuro di salvezza. L'unico presente è quello della comunicazione della gnosi, l'istante del risveglio che è e già appartiene al ritorno in patria. Più complesso è invece il caso della filosofia dell'esistenza. La chiave per la comprensione dell'analogia sta nel rapporto che gli esistenziali intrattengono con le categorie temporali di passato, presente e futuro. Se si tentasse di descrivere i piani temporali secondo i concetti esistenziali, si comprenderebbe il passato come “fatticità, esser-stato, gettatezza, necessità, colpa”; e il futuro come “esistenza, essere avanti a sé, cura, progetto, risolutezza, precorrimiento della morte”³²⁵. “La colonna del “presente”, in pratica, resta vuota”³²⁶: la filosofia dell'esistenza è priva di una tematizzazione del presente. È pur vero che il presente esistenziale ha una fisionomia ben definita all'interno di *Essere e Tempo*, ma non appena si prova a coglierlo nella sua autonomia, esso sfugge dalle mani, dilegua. Il presente autentico non ha consistenza propria, ma è mero punto di tensione tra passato e futuro, tra fatticità e progetto. Il presente esiste solo come *attimo*, in cui “balena la luce della decisione”, ovvero come un dinamismo irrisolto e irrisolvibile, “un prodotto delle due altre estasi temporali, una funzione della loro incessante dinamica reciproca, non una dimensione di propria permanenza”³²⁷. L'unico presente che conosca una certa stabilità, una permanenza, è il presente della decisione, “l'afflosciamento dell'essere”³²⁸; il presente autentico non è una

325 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1106.

326 Cfr. *Ibid.*.

327 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1105. Si veda anche la versione drammatica di questa osservazione a pg. 1106: “Balzando fuori dal suo passato, l'esserci si getta nel progetto del suo futuro; si vede confrontato con il suo limite estremo, la morte; ritorna, da questo sguardo nel nulla, alla sua pura fatticità, alla datità per eccellenza del suo esser-divenuto questo e qui e ora e lo porta in avanti, assumendolo e “ripetendolo” nella sua decisione prodotta dalla morte. Non vi è alcun presente in cui potrebbe permanere, solo la crisi tra ciò che è stato e ciò che sarà, l'attimo inasprito sul filo del rasoio della decisione che spinge in avanti”.

328 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1106.

“dimensione indipendente con un proprio diritto”³²⁹. L'esistenza senza presente è attività, dinamismo irrequieto, frenesia, con tutto il fascino moderno che una tale concezione porta con sé.

Ora, è lecito chiedersi quale idea della natura sopporti e supporti questa esistenza in costante autosuperamento. Davvero l'unico presente possibile è così labile, friabile ed inospitale? Accanto al presente esistenziale, sta il “presente delle cose”³³⁰. Questa dimensione temporale, nella quale avviene la contemplazione dell'essere, è fortemente svalutata dall'analitica esistenziale. In *Essere e Tempo* le «cose» sono sempre incontrate all'interno del progetto che le apre, nella loro funzionalità o nella loro ritrosia. In quanto oggetti della cura, anch'esse appartengono a quella dialettica di passato e futuro che comprime il presente. Ancora, l'unica presenzialità delle cose, il loro essere come semplici-presenze, è un velamento, un inganno. La θεωρία, una volta in grado di penetrare l'essere fino all'indicazione delle sue leggi universali, è ora intesa come pratica difettiva, che fraintende il senso dell'essere, e insistendo nel proprio errore lo vela e ne impedisce lo scoprimento. Alla contemplazione rimane solo “un essere spogliato e alienato a mero oggetto”³³¹. La natura, come totalità, non ha niente da dire all'uomo, è muta e indifferente, quando non è infida. Dove lo gnostico disprezza la natura, agli occhi dell'Esserci questa è svalutata e inerme, tutta a sua disposizione, “non conserva alcuna dignità”³³². L'insignificanza della natura trascina con sé la *theoria*, privata di ogni senso; suo compagno di sventura è il presente, la dimensione unica nella quale essa può esercitarsi, in cui “trattiene il contemplante attraverso il presente dei suoi oggetti”³³³. Non c'è più alcuno spazio per il rimando all'eterno implicito in ogni contemplare, per l'idea che nella visione, attraverso la maglia del divenire, si possa scorgere l'essere immutabile. Il “presente ininterrotto” dell'Essere, a cui la *theoria* può partecipare “nei brevi lassi di tempo del presente

329 Cfr. *Ibid.*

330 Cfr. *Ibid.*

331 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1107.

332 Cfr. *Ibid.*

333 Cfr. *Ibid.*

temporale”³³⁴, non è pensabile tramite le categorie esistenziali.

La mancanza di presente di cui soffrono esistenzialismo e gnosticismo (come forme di nichilismo) è una mancanza di eternità. Solo il riferimento all'eterno permette di pensare un presente che vada oltre al suo semplice aspetto transitivo, che si sappia come contesto positivo, ricco e orientante; che abbia una dignità propria. Se si approccia la questione da un altro lato, si vede come è proprio l'incapacità di relazionarsi all'eterno che mina l'elaborazione di quei «valori» necessari per comprendere come il presente non sia soltanto un punto transeunte, ma una dimensione propria, portatrice di istanze e di richieste, di problemi e ragioni. La privazione del presente è un risultato del nichilismo: le sue forme, per quanto si servano di categorie diverse, se vogliono mantenersi coerenti non possono qualificare il presente se non come crisi tra passato e futuro. Se la visione dell'essere, la *theoria*, perde la possibilità di orientare, non resta che la volontà; ma essa è tensione continua, in ultima analisi irrisolvibile. “Se i valori non vengono scoperti nella visione dell'essere (come il bene e il bello in Platone), bensì sono posti come progetti della volontà, allora, in effetti, l'esistenza è condannata alla continua apertura al futuro con la morte come fine; e una risolutezza meramente formale a essere, senza un *nomos* per la decisione, diventa una corsa dal nulla al nulla”³³⁵. Proprio questa, infatti, è la conclusione di *Essere e Tempo*.

L'analogia scopre qui il suo punto di rottura. Alle spalle tanto dell'esistenzialismo quanto del sistema gnostico agisce un principio metafisico duale, che si esplica nel modo della scissione tra uomo e natura, sé e mondo, persona e contesto. Questa comunione di presupposti deriva dalla loro appartenenza al ceppo del nichilismo. A quanto pare, suggerisce Jonas, il nichilismo non può fare i conti fino in fondo con la metafisica, in quanto edifica le proprie tesi su fondamenta dualistiche. Ma, d'altra parte, la comparsa del nichilismo nella storia del pensiero

334 Cfr. *Ibid.*

335 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1108.

occidentale, che si oggettiva nella letteratura gnostica, non sembra aver niente a che fare con l'emancipazione dalla metafisica. Nella ricostruzione jonasiana, invece, ciò che si potrebbe chiamare l'essenza del nichilismo è la svalutazione della mondanità, della natura o dell'essere immanente come dimensione capace di sostenere una richiesta di senso, e la conseguente esaltazione del sé come principio titanico di superiorità sostanziale. Il nichilismo è la storia del dualismo metafisico, dell'incapacità dell'uomo di sapersi parte del contesto nel quale si trova ad agire. Secondo questa angolatura, una differenza cardinale separa gnosticismo ed esistenzialismo. Una differenza certamente non fortuita, ma che riguarda lo sviluppo della visione del mondo dualistica, il suo giungere a compimento nell'espressione completa dei propri presupposti metafisici. Nella piena esposizione delle sue potenzialità, nella sua realizzazione più radicale, il nichilismo mostra un vizio di forma, una incongruenza. Solo l'analisi reciproca di gnosticismo ed esistenzialismo ha permesso a Jonas il raggiungimento di questa conclusione. La tanto proclamata potenza chiarificante dell'analogia tra esistenzialismo e gnosticismo come sua concrezione esistente mostra finalmente i suoi guadagni. Il confronto permette l'acquisizione di una posizione critica nei confronti della filosofia dell'esistenza, del pensiero del maestro. Inizia qui l'itinerario autonomo e propositivo del pensiero di Hans Jonas.

La differenza decisiva che rompe l'incanto analogico riguarda la dialettica tra coerenza interna del sistema e capacità di un pensiero di sviluppare radicalmente le proprie possibilità. I due fenomeni culturali qui analizzati rappresentano l'incarnazione delle alternative, e insieme considerati portano in superficie una contraddizione insita nel cuore della logica nichilista. Quando, poco sopra, si è parlato dell'eterno, si sarebbe potuto obiettare che lo gnosticismo non ha alcuna intenzione di negare l'eternità: essa è al contrario ben presente, come al di là che salva, come Altro che chiama, come atemporalità che attraverso il dramma umano ritorna alla sua pienezza originaria. La dimensione trascendente non è in nessun modo negata, è

invece l'unica vera realtà. Lo gnosticismo mantiene quindi con insistenza la dimensione del da-dove: la comunicazione della gnosi è proprio lo svelamento della patria, della terra d'origine, del contesto di una appartenenza possibile. L'uomo che ha la gnosi sa *cosa deve fare*, conosce il proprio fine³³⁶. La negazione del valore del cosmo trova proprio in questa ulteriorità la sua ragione: l'universo è σκότος per la precisa ragione che il pleroma è luce, φῶς. Il sistema metafisico si chiude, il dualismo trova la propria fondazione nell'ontologia: su questa si basa tutto il discorso mitico, che mantiene una coerenza tangibile nelle varie sue fasi (caduta, smarrimento, risveglio e salvezza). L'ontologia gnostica descrive una dialettica estremamente sensata, in cui i simboli hanno significati sostanzialmente individuabili e permettono un orientamento determinato e stabile. Il segno della coerenza del sistema mitico gnostico è il concetto di gettatezza che può esprimere: in esso è contenuto l'intera gnosi. La forma passiva del verbo «gettare» implica una provenienza (da-dove) o un agente (da-chi), un oggetto (chi), e una meta (verso-dove). Il mito gnostico è in grado di rispondere a tutte le istanze: il pneuma (chi) è stato gettato nel mondo (verso-dove) dal pleroma dove viveva (da-dove), per opera di una divinità inferiore o di una sconfitta divina (da-chi). La visione cosmoteologica della gnosi presenta un sistema di senso compiuto: non ci sono posti vuoti nel suo universo concettuale, ogni ruolo ha un suo attore, la trama si svolge senza intoppi strutturali. La coesione della narrazione si riflette nella consequenzialità dei suoi atti.

Tutto ciò “pone il nichilismo intramondano in un orizzonte metafisico che manca al corrispettivo moderno”³³⁷. La completezza gnostica, riferita alla coerenza e compattezza della propria visione del mondo, la separa dall'esistenzialismo, portatore di un altro genere di compiutezza: la radicalità del filosofare. Nella filosofia dell'esistenza le possibilità insite nel dualismo sono sviluppate e perseguite nella loro radicalità; le estreme conseguenze di questa

336 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1104: “una differenza decisiva, tuttavia, rispetto ai paralleli moderni è questa: sebbene gettati nella temporalità, secondo la formula gnostica abbiamo avuto la nostra origine nell'eternità e lì abbiamo, pertanto, anche il nostro fine.”

337 Cfr. *Ibid.*

visione del mondo vengono raggiunte senza compromessi, con il coraggio di fissare gli occhi nell'abisso del proprio fondamento. In *Essere e Tempo* il nichilismo, almeno per come lo intende Jonas, realizza massimamente le sue potenzialità, trova la forma perfetta. Infatti, la differenza ontologica tra uomo e natura, nel sistema gnostico, rimane incompleta, per quanto clamorosa: il cosmo, termine ostile per eccellenza, mantiene un riferimento all'uomo, un punto nel quale c'è contatto. Alla fine, anche il mondo è una fase della storia di Dio, e l'ostilità lo rende in qualche modo omogeneo all'uomo; lo gnostico può intendere la natura, gli è familiare nella sua diversità. Nella filosofia dell'esistenza, al contrario, la natura è completamente indifferente: l'Esserci non ha alcun interesse nei suoi confronti, se non come materia bruta del proprio progetto (quindi in modo del tutto eteronomo); e la natura non ha alcun interesse per l'esistenza umana, è del tutto indifferente. Il dualismo perviene alla pienezza dell'incomunicabilità di fatto. La differenza ontologica tra Esserci e «cose» non è risolvibile, e non esiste «direzione» che le seconde possano indicare al primo. La neutralità della natura moderna rende il suo nichilismo “molto più radicale e disperato”, perché “che la natura non si dia cura, è il vero abisso”³³⁸. L'uomo è davvero solo.

Tuttavia, nel momento in cui la radicalità del pensiero filosofico assume con maggiore serietà i propri presupposti, e porta a questo nuovo compimento il nichilismo, allo stesso tempo si condanna ad un vizio di forma, perde inesorabilmente la compattezza del suo collega mitico. Lo spettro della contraddizione appare sulle soglie della filosofia dell'esistenza, e assume l'aspetto del concetto di gettatezza. Nel modo in cui il nuovo nichilismo radicale prova a rispondere alle istanze a diritto avanzate dal concetto di gettatezza, esso mostra la propria fragilità. La natura non fa parte del dramma esistenziale perché questa filosofia non è disposta a riconoscere la struttura metafisica che sola, però, la può ospitare: il dualismo. Convinto di aver trovato un nuovo accesso alla questione dell'essere, Heidegger sbarra la strada alla tradizione metafisica, ne mostra l'errore, il traviamiento che la condanna all'ignoranza del

338 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1108.

senso dell'essere. Tuttavia, egli rimane in questa storia, è un figlio del dualismo, del nichilismo occidentale. Senonché, rinunciando alla dimensione metafisica che regge il dualismo intramondano, la filosofia dell'esistenza si scopre monca, incapace di reggersi sui suoi piedi. L'esistenzialismo, sembra pensare Jonas, è uno gnosticismo a cui è stato chirurgicamente asportato un arto di cui non si poteva più sopportare la vista, ma vitale. La trascendenza, dimensione di senso primaria del dualismo gnostico ma dopo Nietzsche non più termine di riferimento possibile, viene recisa: quello che resta è un moncone, incapace di porsi positivamente nei confronti dell'esistere, che è invece ridotto ad una insensata "corsa dal nulla al nulla". La sconsideratezza di tale cesura si ripercuote sul concetto della gettatezza, che rimane irrimediabilmente zoppo nella riproposizione heideggeriana. "Il discorso dell'esser-gettati nel mondo è un residuo di una metafisica dualistica, al cui uso il punto di vista non metafisico non ha diritto. Che cos'è il getto senza chi getta e senza un luogo da dove ciò avvenga?"³³⁹.

339 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1109. Il tema della differenza cruciale che separa gnosticismo e filosofia dell'esistenza è stato più volte sottolineato dalla critica, senza però assumere il ruolo dialettico che qui abbiamo ritenuto di attribuirgli. Già SUSAN A. TAUBES, cit., nel 1954 riprende sostanzialmente l'osservazione di Jonas, notando sia come le due teorie siano separate da una "disturbing difference in the level and tone of expression" (pg. 160), sia cogliendo in pieno il punto della questione affermando: "The turn from the extreme externalization of the myth to the internalization of philosophy is most decisive. Whereas in the myth the kernel notion of transcendence is projected into an imaginary other-world and filled with pseudo-positive meaning, in the philosophical transformation the transcendence becomes an inner limiting principle. (...) The drama of the self in Heidegger's system is purely immanent" (pg. 161). Tuttavia, nell'economia dell'articolo, questa notazione non serve a comprendere come Jonas possa aver sviluppato un punto di vista critico nei confronti della filosofia dell'esistenza, ma ha la funzione di chiarire il rapporto che permette di ricondurre il pensiero di Heidegger alla concettualità gnostica. Anche UMBERTO GALIMBERTI, cit., si trova nella stessa situazione di Taubes: la differenza è riconosciuta e radicata addirittura in un processo di pensiero molto vasto, chiamato Occidente ("In questo senso l'Occidente non è che la versione *atea* del simbolo gnostico; la sua ragione, che la gnosi aveva promosso al di là della Ragione del cosmo, rimossa dal cielo, si dispiega come segno della terra", pg. 224), che mantiene i caratteri portanti dell'impostazione gnostica dopo il crollo della dimensione ulteriore che li rendeva sensati: "Con ciò non si vuol dire che altre dimore attendono l'uomo. Dopo la morte di Dio questa speranza non è più data, eppure la terra non ha dimesso il suo aspetto di prigionia e di esilio", pg. 230. Questa trasformazione non impedisce però di pensare alla filosofia dell'esistenza come l'ultimo esemplare di gnosticismo; secondo Galimberti, al contrario, proprio lo stesso autore di *Essere e Tempo* s'impegnerà negli anni successivi a recuperare una possibile dimensione che, davanti al pensiero moderno, possa supportare il discorso gnostico-esistenziale della gettatezza. Colui che coglie con più decisione il valore dialettico e problematico del rapporto tra esistenzialismo e gnosticismo è FRANCO VOLPI, cit., che riporta una riflessione di Émile Bréhier, il quale "propone di leggere *Essere e Tempo* come un romanzo gnostico: in esso si narra dell'anima che è caduta nella finitudine più abissale, ma il racconto viene privato dell'antefatto e della conclusione" (pg. 261), rimanendo zoppo e approdando ad una "storia della salvezza senza Dio né redentore" (pg. 262) che la rende sostanzialmente diversa dalla gnosi. Non può essere ridotta a quella, ma se fatte interagire, le due prospettive aprono una visione nuova sulle problematiche delle quali si interrogano.

La critica della filosofia dell'esistenza non può certo concludersi con un ritorno alle favole mitiche della gnosi. La filosofia di Heidegger non giunge a questo esito radicale senza una ragione: la ripresa moderna della gnosi, nel suo estremismo, va compresa. L'esistenzialismo è un tentativo filosofico genuino di pensare in una situazione in cui il nichilismo, "il più inquietante di tutti gli ospiti", ha varcato la soglia di casa e si è stabilito: bisogna imparare a conviverci³⁴⁰. Il ritorno alla trascendenza divina, alla fede certa in un sistema più grande al di là dell'immediato, ha perso il proprio valore di possibilità ammissibile agli occhi dello spirito moderno. Nondimeno, la protesta del concetto di gettatezza continua ad essere legittima. Cosa rimane, all'uomo, da indicare come sua provenienza, come proprio da-dove, una volta che il lato trascendente della struttura metafisica qui presupposta è crollato sotto i colpi di martello dello spirito nichilista? Non gli rimane che il lato del qui e dell'ora, dell'immanenza. Non gli rimane che *la natura*.

La natura è l'unico contesto ancora indicabile; ma, secondo la filosofia dell'esistenza, essa è svuotata di ogni senso proprio, in quanto solo "quando con l'essere dell'Esserci l'ente intramondano è scoperto, cioè compreso, diciamo che ha un *sensu*"³⁴¹. Il senso, qui, è direttamente legato alla progettualità dell'Esserci, è la dimensione nella quale il progetto apre la propria comprensione e attiva l'interpretazione³⁴². Esso esiste solo nell'ambito dell'apertura della comprensione. Heidegger è inequivocabile quando afferma: "il senso è un esistenziale dell'Esserci e non una proprietà che inerisce all'ente o che gli sta «dietro» o che vaga in qualche «regno intermedio». Solo l'Esserci «ha» senso, e ciò perché l'apertura dell'essere-nel-mondo è «riempibile» attraverso l'ente in essa scoperto"³⁴³. La natura, di conseguenza, è solo e sempre scoperta all'interno del cono di luce della progettualità, in costante riferimento al sé e alla sua apertura³⁴⁴. Essa è indifferente, è semplicemente «là» per l'uomo, che la utilizza, la

340 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1086.

341 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 187.

342 Cfr. *Ibid.*: "il senso è il rispetto-a-che del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale rispetto-a-che è strutturato secondo la pre-disponibilità, pre-visione e la pre-cognizione".

343 Cfr. *Ibid.*

344 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 93-94.

plasma, le dà forma e senso. In nessun modo si può quindi richiederle un orientamento, è cieca ai bisogni dell'uomo e muta al suo interrogare; è materia bruta, “ricettacolo di tutto ciò che è generato”³⁴⁵ immediatamente alla mano di un demiurgo che ha perso ogni contatto con un modello a cui guardare. L'unico contesto possibile, alla porta del quale può bussare la gettatezza, è la mera indifferenza.

Ma come può, dalla mera indifferenza, emergere un interesse? L'ottusità della natura, la sua cecità, la sua noncuranza, può produrre l'apertura, la visione e la cura? Il ragionamento cade nelle maglie del paradosso. Se si presta orecchio alle richieste avanzate dal concetto di gettatezza, e gli si fornisce l'unico contesto che ancora è possibile assegnarli, l'esistere dell'uomo diventa ancor più misterioso, invece di chiarificarsi. Non c'è nulla, nella natura indifferente e vuota posta dalla scienza moderna, che possa far presumere un rapporto con l'uomo. È proprio questo paradigma moderno, dunque, ad aver bisogno di una profonda revisione. L'“intero concetto di una natura indifferente”³⁴⁶ deve essere messo in questione. Dal momento che risulta essere l'unico contesto possibile per l'uomo, la natura deve mostrare in sé i caratteri che determinano l'umanità, così come, all'inverso, l'uomo non dev'essere pensato se non come “un caso di quella natura stessa”³⁴⁷. Se la natura fosse davvero indifferenza e insensatezza, l'uomo dovrebbe rispecchiarne i tratti, e la vita umana trascorrerebbe nell'ozio e nella trascuratezza, nell'attesa rassegnata della fine. Ma non è questo il modo in cui la filosofia dell'esistenza concepisce la vita umana. L'agire dell'Esserci è tanto frenetico nella deiezione, quanto coinvolgente, cruciale e radicale nell'autenticità. L'Esserci, in altre parole, nutre un interesse genuino per il proprio esistere, è questo stesso interesse in quanto Cura. Ma da dove deriverebbe il trasporto per la propria esistenza, se la natura ne non portasse già i semi in grembo, e se dal quel medesimo grembo non provenisse l'umanità? La qualità della

345 Cfr. PLATONE, *Timeo*, 51a.

346 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1109.

347 Cfr. *Ibid.*

parte si riflette nel tutto: l'uomo non è solo nella battaglia per il senso³⁴⁸.

Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo si trovano dunque intrappolati in questa rete. La visione del mondo che edifica le proprie strutture sulle fondamenta del dualismo metafisico si trova impigliata in una contraddizione, con le spalle al muro. Da una parte, nello gnosticismo essa realizza la necessità di mantenere un impianto metafisico positivo, che riempia di significato l'impalcatura ontologica sulla quale è recitato il dramma universale; dall'altra, nell'esistenzialismo essa sviluppa coerentemente e in modo radicale tutte le implicazioni che il principio duale le impone, pervenendo a quella perfezione formale che deve contraddistinguere ogni interpretazione filosofica dell'essere. Tuttavia, spingendosi negli abissi della propria vocazione, essa scopre in sé tanto un nuovo bisogno formale di coerenza sistematica quanto l'impossibilità di soddisfarlo, nella sua incapacità di mantenere una relazione che dalla natura si protenda verso l'uomo. Il dualismo più completo e radicale si ottiene con la posizione della completa indifferenza della natura, del suo semplice esser-là accanto all'uomo di cui non si cura. È solo questa indeterminatezza in relazione all'Esserci, questo suo completo scollamento dagli interessi dell'uomo che perfeziona la visione dualistica e allo stesso tempo fonda la possibilità del suo utilizzo come semplice materia bruta da parte della progettualità umana. In questa nuova relazione, infatti, non si assiste ad una imperfezione del dualismo, per cui ciò che si era criticato nella gnosi sarebbe poi riproposto surrettiziamente. Nell'utilizzo umano della natura come mero supporto per il progetto, essa continua infatti a non avere senso, ad essere mera alterità informe. È il dualismo più coerente che permette di pensare fino in fondo la relazione dell'utilizzabilità: infatti, solo quando l'alterità è privata di ogni carattere positivo, e rimane nella forma semplice dell'indifferenza e

348 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1109-10: "ma se è corretta la visione più profonda di Heidegger per cui, di fronte alla nostra finitezza, troviamo che ci importa non solo che esistiamo, bensì anche come esistiamo, allora il mero fatto che vi sia un tale *interesse* in qualche luogo nel mondo deve qualificare anche la totalità che contiene questo dato di fatto; e, a maggior ragione, se essa lo ha generato."

insensatezza, è possibile sfruttarla senza limitazioni. È una natura che non ha nulla da spartire, nemmeno nel terribile senso gnostico, con l'uomo e la sua esistenza, che può essere posta come mezzo semplice e indeterminato.

I due modelli di nichilismo mettono in luce l'uno i difetti e i vantaggi dell'altro. La conclusione a cui questo vastissimo confronto guida è la seguente: il nichilismo cova nell'intimo un vizio di forma. Una volta perduta ogni possibilità di riferirsi ad un contesto metafisico positivo, la struttura duale perde coerenza, e rimane intrappolata in un pensiero che non è più nelle condizioni di essere pensato. Il dualismo metafisico, che si serve del concetto di gettatezza, ha bisogno della trascendenza: quando la dimensione ultraterrena smarrisce la propria forza, la sola immanenza non ha la possibilità di supportare l'impianto metafisico celato in ogni nichilismo.

L'interazione dialettica della prospettiva gnostica e di quella esistenziale ha dato i suoi frutti. Non solo questo procedimento ha saputo lasciare emergere i punti di frizione interni ad un modo di rapportarsi con il sé e con il mondo, ma allo stesso tempo ha indicato una ben precisa direzione di ricerca. Essa ha permesso di trarsi fuori dalla malia della speculazione del maestro, e di assumere una prospettiva critica, in grado di fissare punti deboli e assunti non negoziabili. Il confronto diretto delle due visioni del mondo che hanno segnato la formazione dell'allievo regalano alla sua maturità filosofica la piena comprensione del principio fondamentale del suo «compito». Tale analisi permette di trarre le conclusioni che segnano la via del suo filosofare propositivo. Alla base della visione nichilista e del suo cortocircuito sta la convinzione della frattura tra uomo e contesto, tra parte e totalità. Lo spirito moderno, in ogni caso, non venderà la sua lealtà alla vasta atmosfera culturale dualistico-nichilista per il solo fatto che è possibile indicare una incongruenza nella sua interpretazione del mondo. Il risultato ottenuto, però, è cruciale per la filosofia, che ora conosce meglio i lineamenti dell'ospite che le si è introdotto in casa. Sta alla filosofia, quindi, trovare la possibilità di

conviverci senza soccombere al suo fascino e alla sua potenza, ma proponendo una strada nuova, pensando alternative diverse. Gli occhi stanchi dello spirito moderno viaggiano inquieti tra le possibilità più evidenti, ovvero le estremizzazioni delle conclusioni tratte dal nostro confronto: da una parte, l'assunzione disperata ma virile della solitudine dell'Esserci nella sua assoluta insignificanza, dall'altra la riappacificazione frettolosa e accomodata alla meglio con il dominio naturale, pagando lo scotto della tracotanza con la quale si è voluto trarsene fuori, cioè sacrificando l'umanità e la sua differenza ontologica al determinismo universale. Sta alla filosofia critica farsi carico dei termini di questa crisi, e proporre una terza via.

Ecco, finalmente, il principio di ricerca che Jonas trae dal confronto con la filosofia del suo maestro, mediato dallo gnosticismo: pensare la natura come contesto positivo nel quale l'esistenza dell'uomo, nella sua particolarità, si esercita come parte nel tutto. Pensare un monismo rispettoso della peculiarità del genere umano, una dimensione ontologica in cui l'uomo si senta a casa propria, possa *abitare*, e non *sentirsi gettato*, con tutte le conseguenze che ciò comporta. Pensare un'immanenza nel quale si possa di nuovo parlare di senso:

“La frattura tra uomo ed essere totale è alla base del nichilismo. La discutibilità logica della frattura, ossia di un dualismo senza metafisica, dunque di un dualismo con un presupposto monistico, non rende la sua evidenza meno reale, né la sua alternativa più accettabile: lo sguardo incantato sul sé isolato cui essa condanna l'uomo, potrebbe volersi scambiare con un naturalismo monistico che con la frattura rimuoverebbe, allo stesso tempo, l'idea di uomo come uomo. Tra questa Scilla e quella Cariddi, sua sorella gemella, oscilla lo spirito moderno. Se gli sia aperta una terza via, una che eviti l'estraneazione

dualistica e, tuttavia, mantenga abbastanza della visione dualistica per conservare l'umanità dell'uomo – riuscire a scoprire ciò è compito della filosofia”³⁴⁹

349 Cfr. HANS JONAS, *Gnosi e Spirito Tardoantico*, cit., pg. 1110. Nelle parole di UMBERTO GALIMBERTI, cit., pg. 232: “ma noi, che dopo la morte di Dio non abbiamo più che visioni del mondo, dobbiamo uscire sia da quella visione oggettivistica che pensa l'uomo *cosa* tra le cose, sia da quella soggettivistica che risolve l'uomo nella sua *egoicità*, lo instaura come soggetto di fronte alle cose del mondo per la loro manipolazione”.

9. Conclusione

L'emancipazione dalle prospettive di senso della formazione, figlia di un così complesso travaglio filosofico, si converte immediatamente in una nuova proposta. All'impostazione dualistica, fondata sui concetti portanti di scissione e gettatezza e di cui sono state esplorate le potenzialità senza che fosse possibile smarcarsi dalla contraddittorietà dei suoi esiti, è necessario trovare una alternativa coerente e, in linea di principio, preferibile. Dal doppio confronto dialettico emergono innanzitutto degli obiettivi critici, da superare in quanto estremizzazioni impossibili (poiché strutturalmente tronche) di un dualismo che travisa i propri presupposti metafisici. Questi sono da una parte la deriva antropocentrica della filosofia dell'esistenza, che si scopre incapace di pensare al di là dell'Esserci e della sua apertura, e mantiene surrettiziamente il concetto di gettatezza, che implica una dimensione di ulteriorità di cui però non può più rendere conto; dall'altra il monismo naturalistico estremo, il determinismo universale, il quale appiana tutte le differenze dell'essere calandole in un unico sistema di riferimento che, applicandosi esaustivamente a tutto, non può determinare i propri concetti. La prima prospettiva è rivelata dall'effetto di *feedback* che il sistema gnostico proietta sulla filosofia di Heidegger. La grande differenza tra le due teorie consiste nel fatto che la prima mantiene un contesto di riferimento in grado di offrire, pur nella sua alterità negativa, una funzione di orientamento nella forma di precetti positivi, svolgendo la funzione creatrice di senso. È, in fondo, il frutto di una conoscenza dell'Essere (la gnosi, appunto) ad orientare il cammino dell'uomo gnostico, e spesso la rivelazione consiste in una visione. Il dualismo metafisico può reggersi sulle proprie gambe solo a patto di mantenere la positività delle sue due dimensioni, e l'adesione dell'elemento centrale umano al sistema di valori, o alle possibilità proprie, di una delle due. Quando, dopo Nietzsche e la dinamite filosofica, viene minata ogni ulteriorità che voglia presentarsi positiva in sé e per sé, il dualismo perde

inevitabilmente l'equilibrio, vacilla. La sistematicità dello gnosticismo mostra i problemi strutturali dell'esistenzialismo.

La seconda strada è invece conseguente al cono di luce che la moderna filosofia dell'esistenza getta sul fenomeno gnostico. Il pregio della forma moderna è la sua radicalità, ovvero il fatto di aver sviluppato fino in fondo le implicazioni proprie del principio interpretativo di cui ci si è fatti carico. Pensare pienamente la scissione tra uomo e φύσις, come dimostra Heidegger, significa porre senza edulcoranti la solitudine dell'uomo e l'indifferenza della natura. Nessuna visione può qui salvare l'uomo da se stesso: egli è la propria libertà, ovvero è possibilità pura. Come tale, è solo: la natura non gli dà consiglio, ma si prostra al suo progetto, gli si offre senza alcuna resistenza, è niente senza l'uomo che se ne serve. Ammettere una dimensione ulteriore alla vita dell'uomo è inconsequente: il concetto di esistenza è sufficiente a rendere conto della condizione in cui l'uomo si trova ad essere³⁵⁰. Se non fosse, però, che le radici di

350 Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, cit., pg. 332: “non c'è quindi alcun bisogno di far intervenire potenze estranee all'Esserci”. Nel momento in cui solitamente si palesa la dimensione divina, ovvero nella chiamata, in Heidegger l'unico attore è l'Esserci. La fatticità dell'Esserci è insuperabile, non sopporta alcuna dimensione di provenienza che non sia se stessa. Qui la differenza con la gnosi è cruciale: ed è proprio questa rottura che rende interessante l'interagire, nel ragionamento jonasiano, di gnosticismo e filosofia dell'esistenza. Tale dimensione dialettica non deve essere persa nella qualificazione di gnosticismo ed esistenzialismo come obiettivi critici jonasiani. Non è la loro comune appartenenza alla storia del nichilismo, ma è la loro diversità ad aprire la nuova prospettiva di ricerca. Questo deve essere ben chiaro, quando si afferma che “la successiva riflessione jonasiana può essere considerata nel suo complesso come diretta alla formulazione di un paradigma filosofico fondamentalmente antignostico”, cfr. CLAUDIO BONALDI, *Jonas*, cit., pg. 64. L'«anti-» deve essere inteso come momento dialettico, di confronto e sviluppo, e non di negazione e chiusura: la gnosi contiene almeno tanti punti critici quanti suggerimenti essenziali per il superamento dello stallo nichilista. Di conseguenza, il rapporto filosofico di Jonas con lo gnosticismo è più sfaccettato di quanto non possa sembrare, come spero di aver dimostrato in queste pagine. Bisognerebbe mostrare cautela nell'individuazione netta della gnosi come acerrimo nemico del pensiero jonasiano (cfr. HANS JONAS, *Conoscere Dio*, cit., *Introduzione* a cura di C. Bonaldi, pg. 12, dove si afferma: “(...) dal dualismo gnostico contro cui egli sempre si batterà, vedendo in esso quella medesima forma di nichilismo propria anche della contemporaneità filosofica”): essa, interagendo con l'esistenzialismo secondo la propria diversità, non risulta essere un semplice obiettivo critico da negare, ma offre allo stesso tempo schemi da tenere in considerazione per comprendere la profonda unità che soggiace all'intero programma del filosofo. L'unità, che proprio Bonaldi ha saputo intendere con decisione, della riflessione di Jonas, trova una sede più illuminante nelle complesse articolazioni del rapporto che lega gnosi ed esistenzialismo piuttosto che in una reazione unilaterale a un nemico filosofico stilizzato.

È proprio questa semplificazione di gnosi ed esistenzialismo che non permette a Bonaldi di cogliere la differenza fondamentale dei due indirizzi, i quali rimangono accomunati nel medesimo ruolo di oppositori. Nella stessa occasione, a pg. 20-1, lo studioso interpreta la “radicalità estrema” della filosofia dell'esistenza (intelligentemente messa in dialogo con l'esperienza paolina della *pistis*), ovvero la “vertigine” infinita dell'auto-riferimento che mette in ombra la dimensione più ampia e altrettanto essenziale del rapporto dell'uomo con il mondo e con gli altri in cui tale libertà ogni volta si trova a dover essere realmente responsabile del proprio agire” come un “esito “gnostico” e nichilistico”. Ora, se rimane aperta la questione riguardo al nichilismo, in base ai risultati raggiunti non si può però mettere sullo stesso piano Heidegger e la gnosi. La vertigine dell'auto-riferimento, infatti, non è un prodotto gnostico, ma propriamente esistenziale: la gnosi non rimane mai senza guida, anzi essa stessa è determinazione di un peculiare atteggiamento dell'essere-nel-mondo. Infatti, la gnosi

questa interpretazione affondino nel terreno del dualismo; senza quest'ultimo, esse pendono per aria, come rimane sospeso il concetto di gettatezza. Lo gnosticismo, dunque, consiglia al proprio compagno di ritrovare le fondamenta della gettatezza. Da parte sua, la filosofia dell'esistenza non può certo riprendere a parlare di pleroma. Il principio di immanenza a cui il filosofare radicale giunge non può più essere messo in discussione. L'unica dimensione disponibile, nell'immanenza dell'esistere, da cui l'Esserci potrebbe essere in qualche modo gettato, è il cosmo, il mondo naturale. Sconvolto da questo salto mortale, lo spirito moderno si abbandona all'abbraccio di madre natura, ma questo è freddo e spietato, è l'abbraccio del determinismo universale, in cui l'umanità dell'uomo, la sua fiera coscienza della diversità e della superiorità di grado rispetto agli altri enti, è smaterializzata dal vortice della spiegazione materialistica del fenomeno umano. Il monismo naturalistico vanifica il principio vivificante dell'esistenzialismo e del nichilismo come lo presenta Jonas, ovvero la necessità di intendere e tutelare la peculiarità umana nel regno dell'essere.

La comprensione degli obiettivi critici è sempre anche determinazione delle linee guida di un pensiero. Il «compito» che queste due alternative, entrambe inaccettabili, pone, è l'elaborazione di una *terza via*. Il faticoso itinerario jonasiano nel cuore dei propri presupposti apre la possibilità di un inizio nuovo. Quali sono, allora, i punti di cui si compone il principio interpretativo che guiderà Jonas nell'arco della sua produzione filosofica, e che permette di concepire la spinta unitaria che sottende ad ogni suo contributo? Innanzitutto, è necessario assumere l'idea di una immanenza autosufficiente. Dopo Nietzsche e dopo *Essere e Tempo* il pensiero filosofico deve imparare a pensare il qui e l'ora senza risolverli in un oltre

mantiene sempre un contatto con un contesto ultraterreno che porta alla svalutazione del mondano, il quale assume un preciso senso maligno; inoltre, una volta rivelata, la gnosi fonda una responsabilità, a cui il fedele è legato davanti al proprio sé pneumatico. Al contrario, nella filosofia dell'esistenza non esiste alcun contesto normativo, e l'Esserci deve relazionarsi con la propria piena immanenza (fatticità), con la propria colpevolezza praticando una decisione che non recupera mai contatto con una dimensione ulteriore. Nel gioco di luce che le due prospettive generano è insito il risultato a cui Bonaldi allude, la necessità del recupero di una dimensione più ampia, immanente, nella quale si abiti e ci si senta a casa. Mantenere una semplice opposizione tra filosofia dell'esistenza, gnosticismo e nichilismo da una parte e pensiero jonasiano dall'altra non permette di comprendere fino in fondo il modo in cui i suoi studi «giovanili» interagiscono con la produzione matura.

escatologico. Il problema consiste nel pensare l'uomo nel mondo, e il mondo nell'uomo, senza rimandare ad altro; e questa sfida non può essere elusa richiamando dall'esilio la trascendenza. L'immanenza ora maggiorenne, però, non può rimanere indeterminata. Essa non può essere semplicemente pensata come dimensione in balia dell'uomo e della sua libertà vuota e angosciante, a costo di trovarsi nuovamente impigliati nella claudicante gettatezza esistenziale. L'immanenza deve offrirsi alla *theoria*, e deve in qualche modo *orientare*. Di conseguenza, per quanto detto prima, l'immanenza deve saper trovare un qualche supporto stabile, che possa rispondere alla visione del valore: una sorta di *eternità* che rinunci alla trascendenza³⁵¹. In altro modo, questo potrebbe essere detto: una dimensione che sia riconosciuta *più grande* dell'uomo, ma di cui l'uomo sia *parte*, che non lo trascenda completamente; come una casa ben costruita sopravvive a più inquilini, ma non li trascende, anzi insieme a loro dà avvio ad una relazione reciproca che determina entrambi in modo positivo. Inoltre, questa dimensione non può avere i caratteri del riduzionismo, ma deve essere tanto in grado di fondare l'unità, quanto di sopportare le differenze interne tramite cui la totalità si determina. Il tutto che questa dimensione rappresenta deve essere sì omogeneo, ma non unilaterale, monotono; l'armonia dev'essere ottenuta nella polifonia. In particolare, l'ente uomo, l'ente che si pone il problema del rapporto con il diverso e con ciò che lo circonda, dev'essere tutelato nella sua decisiva peculiarità. Tale diversità, però, non può perdere di vista la sua appartenenza alla dimensione generale: l'uomo non è solo e smarrito, ma differente, in misura maggiore rispetto al grado di differenza che distingue gli altri enti, ma mai del tutto *altro* da essi. La peculiarità dell'uomo non lo estranea dal suo ambiente, ma al contrario ne definisce i caratteri del radicamento. Sarà, quindi, in un equilibrio tra le istanze

351 Di conseguenza, parlare di immanenza non è proprio corretto in questo caso. Descrivere una dimensione come "immanente" non può non rimandare a quell'altra realtà che la supera e ne determina la qualità generale. Trascendenza ed immanenza sono una coppia che non può essere scissa, a meno che una sostanziale risemantizzazione dei termini non chiarisca il preciso senso nel quale vengono ora utilizzati. In attesa di un'elaborazione precisa di questo concetto, si ricorre qui a termini come *immanenza* o *contesto* per indicare quella dimensione, riscontrabile nel qui e nell'adesso, che nondimeno funge da ambito per l'esistere dell'uomo, e che non richiede alcun riferimento ad una ulteriorità per darsi come indicazione positiva di valori e orientamento.

della totalità e quelle della peculiarità che troverà spazio l'agire etico. Questo non potrà però più essere pensato come un semplice fatto umano: l'azione trova un nuovo referente, il contesto. Essendo calato in una dimensione immanente positiva, dalla quale proviene e che è quindi *sua*, l'agire umano non si deve misurare più solo con i propri simili, ma con il tutto in generale. E questo tutto orientante e definito deve scoprire la possibilità di un nuovo concetto di eternità, etico e non più solo ontologico, proprio nel rapporto eccezionale che esso intrattiene con quell'ente specialissimo che è l'uomo, e di un *presente* che solo un rimando all'eterno può costituire come temporalità autonoma e dimora del senso³⁵².

Si capisce come la nuova sfida del pensiero sia tutta incentrata sul problema della relazione tra l'ente che noi stessi siamo e il *contesto* nel quale si trova ad essere. La filosofia del futuro dovrà essere una filosofia dell'*abitare*. Una volta chiariti i presupposti del pensiero del sospetto nei confronti dell'ente diverso dal sé, e comprese le ragioni che stavano dietro all'angoscia cosmica nutrita dall'idea di uomo propria del nichilismo dualista, il concetto di *gettatezza*³⁵³ trova un innovativo riempimento, che ne placa certamente le asperità, ma non guadagna una posizione più comoda per l'uomo. Il recupero del senso, e l'inserimento dell'uomo in una totalità, per quanto salvaguardi la singolarità dell'uomo, lo incarica di mansioni e compiti, di fatiche del pensiero e dell'agire a cui la filosofia dell'esistenza aveva voltato le spalle. L'*abitare* porta sempre con sé, ramificata in varie direzioni, una istanza di responsabilità che nell'esistenzialismo rimane non chiarita. Il mondo torna a far sentire la sua voce, ma una voce di supplica: l'uomo, riconoscendo la relazione che lo lega a doppio filo al

352 Al tentativo di mettere in questione il senso comune con il quale si intende il presente e forzare il pensiero a pensarlo diversamente Jonas si dedica già in HANS JONAS, *Tra il nulla e l'eternità*, cit., nel saggio *La libertà dell'attività figurativa. Homo pictor e la differentia dell'uomo*, dove compare una prima riflessione su un "presente atemporale" (pg. 58) che tuttavia manifesta se stesso nell'immanenza.

353 Anche il nome del concetto a cui ci si vuole riferire, *gettatezza*, va in quest'ultimo contesto rielaborato. Sicuramente il processo intellettuale che permette a Jonas di completare le mancanze della *Geworfenheit* prende le mosse dal ποῦ ἐβεβλήθημεν ("dentro cosa stiamo stati gettati") gnostico, ovvero da una situazione in cui impera il dualismo e la convinzione di una frattura nel regno dell'essere. Però, nel momento in cui si vuole rivedere tanto il dualismo quanto l'idea della frattura, parlare di *gettatezza* è incoerente. Difatti, una volta che il concetto viene riempito secondo i suggerimenti che qui abbiamo delineato, non rimane niente di violento o forzato che possa giustificare il termine. Esso dovrebbe rendersi più neutro, come «provenienza-da», se non addirittura come «appartenenza-a» una nuova idea di contesto, che sta alla base del concetto di *abitare*.

contesto al quale appartiene, dal quale proviene e verso il quale procede, deve ritrovare la via dell'ascolto, superare il timore di smarrirsi nel mondo, e assumere coscientemente il ruolo che si è già, in modo irresponsabile e violento, riservato nell'economia del tutto.

Sulla capacità di questa impostazione di pensiero di dimostrarsi all'altezza dei problemi del nostro tempo, non si possono nutrire dubbi. Porre concettualmente, dopo la filosofia dell'esistenza, il problema etico se non anche ontologico dell'equilibrio tra specie umana e ambiente nel quale essa esplica il proprio potenziale è la sfida più moderna che si possa concepire. La relazione tra umanità e mondo come suo contesto non è mai stata tanto bisognosa di essere pensata quanto ora, negli anni in cui il modo usuale del suo presentarsi agli occhi dell'uomo è cambiato e sta cambiando fortemente. La capacità tecnica dell'uomo e il suo significato per l'esistenza trovano proprio in una filosofia del contesto, in un pensiero dell'immanenza, quella concettualità in grado di affrontarne radicalmente i temi. Allo stesso tempo, un simile approccio può condurre a nuove prospettive non solo riguardo alla tecnicizzazione del κόσμος ma, come sua parte speciale, alla tecnicizzazione dell'uomo, del suo corpo e della sua vita, al problema della determinazione delle frontiere della maneggiabilità della natura e dei processi organici. Il significato morale di una filosofia del contesto non ha, poi, applicazioni solo direzionate al rapporto con il non-umano ma, fondandosi sull'idea di condivisione e convivenza, può offrire nuovi spunti per una teoria dell'azione classica, che si concentri sui soggetti morali e le loro relazioni. Oltre al lato propriamente etico dei suoi effetti, una simile prospettiva pone anche in modo innovativo il problema antropologico, inaugurando un'idea nuova di vita che sappia costituire in totalità il mondo naturale, ma allo stesso tempo conservi la determinatezza e la singolarità di ogni individuo che ne fa parte. Filosoficamente, questo è lo sforzo di pensare un concetto di totalità che pur salvaguardi la diversità delle componenti, una totalità che accolga e non che riduca a sé. Il dialogo che tale progetto è in grado di imbastire coinvolge la migliore storia del pensiero

teoretico occidentale, e offre all'epoca contemporanea una via coerente per pensare il proprio presente e agire coscientemente in esso.

Giunge qui alle battute finali il nostro lavoro archeologico di rinvenimento del principio unitario e propulsivo del pensiero di Hans Jonas. Grazie ad una guida indicativa iniziale si è delimitata l'area dello scavo; dopodiché, penetrando negli strati sedimentatisi attorno all'agognato centro, è stato portato alla luce il reperto, il nucleo che svilupperà i propri caratteri nell'organismo della filosofia jonasiana. Svolgendo gli involucri, uno dopo l'altro, dalla tradizione ebraica alle suggestioni qabbalistiche, dallo *Tzimtzùm* al fenomeno gnostico, e infine chiarendo il complesso rapporto tra ricostruzione dello gnosticismo e filosofia dell'esistenza, la nostra indagine ha toccato con mano il cuore pulsante della riflessione del filosofo in questi anni, e ha compreso sia le ragioni della cosiddetta svolta sia la modalità del suo porsi. Come ultimo atto, si deve ora tornare al testo di partenza e al suo problema, per testare almeno in via provvisoria le capacità esplicative del principio ritrovato. Torniamo allora al *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, e mettiamo in moto le categorie ottenute.

Il modo migliore per mettere alla prova il nostro principio è assumerne le determinazioni, così come le abbiamo sopra esposte, e andarne alla ricerca nell'opera di partenza, mostrando la loro funzionalità per la sua comprensione. Non va inoltre dimenticata l'affinità formale della conferenza con il tema di cui ci si sta occupando. La missione di Jonas consiste in una rifondazione radicale del modo in cui solitamente l'uomo moderno sa se stesso e il proprio mondo. Un simile progetto, sin da Platone, ha sempre battuto due strade: la prima, quella propriamente filosofica, consiste nel proporre una struttura di pensiero in grado, per quanto possibile, di offrire una prospettiva di senso coerente e sistematica sul sé e sul mondo. Non è questo sicuramente il caso del *Concetto di Dio dopo Auschwitz*, che al contrario è un nobile rappresentante della seconda via: un discorso più libero, mitico, che perde sicuramente la

cogenza e la limpidezza della forma filosofica, ma guadagna in espressività e potenza, trasmettendo con forza assai maggiore (e in spazio assai minore) il senso generale della propria concettualità. Riferendosi alla nostra ricerca, il primo sentiero è stato intrapreso da Heidegger, il secondo dallo gnosticismo. Il mito jonasiano, vero protagonista del discorso, trova il suo terreno di coltura proprio in quel confronto dialettico da cui emerge il principio di cui si è parlato. Il linguaggio mitico rappresenta qui una situazione di *work in progress*, la coscienza di aver centrato il proprio obiettivo, ma anche di non avere ancora a disposizione il linguaggio e la logica necessari ad una sua presentazione filosofica, sempre che esistano.

Ora, lo scopo del mito è sforzarsi di pensare ad una dimensione immanente dotata di senso, ad una totalità orientante. Banco di prova di ogni struttura siffatta è l'interpretazione del male e del ruolo che esso ricopre nella totalità. Il male, come alterità incomprensibile, ha sempre innanzitutto un carattere di inciampo, di rottura: l'esperienza da esso provocata è la sabbia che s'infiltra negli ingranaggi, li blocca e inceppa l'intero processo. Una impostazione dualistica, che fa proprio della scissione il cardine dell'interpretare, è sotto questo punto di vista più pronta a riconoscere il male e ad offrirne delle coordinate per comprenderlo. Facendo dell'opposizione la trave portante della visione metafisica, bene e male prendono posto sulle diverse rive del mare mondano. I due principi hanno una collocazione precisa, che permette di dare senso alla loro opposizione, e di ricondurre la problematica esperienza personale ad un panorama superiore che in qualche modo la giustifica o, meglio ancora, la santifica. Tuttavia, le debolezze di tale impostazione già sono state discusse; il riferimento primario per il tentativo jonasiano dev'essere il monismo metafisico e il suo rapporto con il male. Ora, quando si è voluto rapportare la positività dell'ordine dell'essere allo sconvolgimento a cui il male lo condanna, si è generalmente intrapreso un itinerario filosofico costituito da una di queste alternative, opposte. Laddove a prevalere è stato l'interesse a salvaguardare la totalità nella sua capacità di offrire un senso e un orientamento, la speculazione si è concentrata sulla

consistenza del male, sul suo effettivo darsi. Essendo inammissibile nel regno armonico della totalità, il male viene bandito. E esso, quindi, perde solidità, diventa un concetto relativo al particolare punto di vista assunto da una parte all'interno del tutto, e non conserva alcuna influenza ulteriore. In altre parole, l'esperienza del male sarebbe un fatto umano, proprio di questo elemento, che tuttavia rimane momento necessario per il mantenimento della totalità. E esso va sopportato, è il segno della nostra parzialità, che tuttavia nella prospettiva generale si risolve e trova la propria ragione universale. Quindi, il male non è, è frutto di un gioco prospettico miope e egoista: tutto ciò che avviene, avviene per l'armonia generale, ed è quindi bene. Per quanto l'esperienza personale del male sia forte e sconvolgente, l'assunzione del punto di vista dell'Essere riscatta ogni patimento singolare. Questa dottrina non è però più accettabile; non parla allo spirito moderno, che ha conosciuto i fasti dell'emancipazione della soggettività, che ha affermato l'indipendenza e l'autonomia dell'individuo, che lo ha posto come unica luce del tutto. Le istanze del singolo non sono più risolubili nel contesto della totalità: esse richiedono di essere riconosciute nella loro positività e pregnanza. Insistere in una visione immediatamente conciliante è controproducente. Essa finisce per sobillare quello spirito di rivolta che trova proprio nella filosofia della scissione la sua espressione.

Se non si può più prescindere dal fronteggiare il male nel suo innegabile imporsi, si potrebbe pensare, bisogna allora innalzarlo a principio universale. Il male diviene la cifra definitoria dell'essere, il cosmo muta in inferno senza un paradiso ad attendere i giusti. La demonizzazione del mondo, la teoria della totalità perversa genera il pessimismo universale e l'idea, ad esso sempre legata, di una ascesi demondificante, di una *noluntas* che è il primo passo per l'adozione di una prospettiva, di nuovo, duale. Tuttavia, nemmeno questa alternativa sembra più percorribile agli occhi dello spirito moderno. E esso ha infatti scoperto dentro di sé un interesse insopprimibile, da cui nessuna ascesi può liberare: l'interesse non solo di esistere, ma anche di come si esiste. L'Esserci è tutto percorso da questa brama, anzi è questa brama

stessa: la sua essenza è la Cura. A tale interesse egli non può rinunciare, il mondo deve rimanere il contesto del suo progetto di realizzazione possibile. Ancora una volta, quindi, il sé reagisce con forza alla deriva stagnante del pessimismo universale, e ritorna all'uscio della metafisica duale, che gli permette di pensare tanto l'impulso alla attività quanto la resistenza e il fallimento. Ma la filosofia della scissione dev'essere superata, se non ci si vuole ritrovare nella palude del nichilismo. Il problema, in conclusione, si pone in questi termini: come si può riconoscere la positività del male, salvaguardando così la dignità dell'individuo sofferente, ma allo stesso tempo conservare l'idea di una totalità sensata ed orientante, in grado di conciliare l'esistere della parte con la vita del tutto, secondo valori che la prima trova indicati nel secondo, e che ritenga degni di essere adottati e protetti? Può una filosofia della totalità e dell'immanenza resistere all'assunzione seria del male e della sua positività? Questa domanda stimola, anzi fonda il discorso mitico del *Concetto di Dio dopo Auschwitz*. La conferenza consiste in una proposta, non certo in una risposta, al quesito che, nella riflessione jonasiana, è stato possibile formulare solo dopo aver condotto fino in fondo il doppio confronto tra la filosofia dell'esistenza e lo gnosticismo. La proposta che in queste pagine assume la forma immaginifica del mito incarna lo sforzo di un pensiero che lotta per aprire una nuova strada: in questa apertura trova unità e sistematicità l'opera jonasiana³⁵⁴.

Senonché nel racconto mitico il protagonista è niente di meno che la Trascendenza. In che senso, allora, il pensiero qui adombrato avrebbe come scopo una posizione dell'immanenza come unico contesto al quale è possibile riferirsi? È, infatti, questo “principio di immanenza” uno dei caratteri irrinunciabili del progetto filosofico. Tuttavia, se si guarda bene il modo in cui tale Trascendenza è determinata nel testo, dietro alla sua figura imponente si ritroverà una sagoma ben più familiare. Cosa si dice, infatti, di questa Trascendenza? Innanzitutto, essa è

354 Il fatto che, nel mito, sia narrato un dramma divino in cui la trascendenza viene sconvolta fin dentro alla propria essenza, fa dello gnosticismo e del suo studio da parte di Jonas un precedente decisivo, come abbiamo visto nei capitoli precedenti. La gnosi indica una direzione generalissima al nuovo pensiero, che deve ovviamente reinterpretarla depurandola dalle scorie e del tempo e della impostazione duale sulla quale è edificata (il che vuol dire, certo, intraprendere una ristrutturazione radicale, che non è però una semplice demolizione).

introdotta come elemento mitico, punto di partenza dell'essere. Come tale, essa ricopre un ruolo al quale il pensiero fatica immensamente ad accostarsi coerentemente, il punto zero dell'essere. In ogni caso, questo elemento ha una funzione primariamente drammatica: mette in moto un processo, ed è questo movimento che risulta l'occasione di una possibile concettualità. Ora, a seguito della imperscrutabile decisione divina, viene a determinarsi una precisa situazione. In qualsiasi modo questa scelta sia interpretata, essa apre l'essere alla possibilità indeterminata, al caso, all'infinita pluralità dello spazio e del tempo. Ecco che, allora, dopo questo unico atto, la Trascendenza esce di scena: essa si autoesclude, e ciò che rimane è la "piena immanenza"³⁵⁵; in parole più dirette, dopo la scelta della Trascendenza sulla scena dell'Essere rimane solo il mondo e le sue infinite possibilità. Ma questa dimensione di immanenza non è, allo stesso tempo, completa indeterminatezza. Essa è frutto di una scelta che ha negato se stessa per ritrovarsi, arricchita e riconfermata dal ritorno spontaneo della creatura al creatore. Ma se, come suggerito dal principio di immanenza, mettiamo tra parentesi la cornice mitica, di cui la Trascendenza rimane l'elemento portante, allo sguardo si offre una dimensione disponibile qui e ora, pienamente autonoma e autosufficiente, totalmente libera nel suo farsi, ma allo stesso tempo segnata da una richiesta, portatrice di valori che possono concorrere alla definizione della propria libertà. Questi valori rispecchiano le motivazioni che portano alla scelta: esplicitare concretamente le possibilità contenute nel concetto astratto dell'essere, conoscere in modo determinato le virtualità che l'Essere immobile e statico non può comprendere se non realizzandole. L'Essere «viene» con la richiesta di esplicitare il più possibile le proprie potenzialità³⁵⁶.

A questo unico processo di autodeterminazione partecipa l'intero essere: l'essere è questa

355 Cfr. HANS JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, cit., pg. 24.

356 Come abbiamo detto, siamo in un contesto mitico. Una delle funzioni portanti del mito è quella fondativa: essa espone la causa simbolica che permette di riflettere su uno stato di cose effettivo. Non è questo il procedimento filosofico. Piuttosto che con la direzione portante del mito, che va dall'origine alla situazione, la filosofia è più a suo agio con il risalire dalla condizione presente, secondo le problematiche che essa presenta, alle cause che l'hanno determinata, ai suoi principi. Di conseguenza, se questo mito contiene qualcosa di utile per la filosofia, al momento del suo sviluppo filosofico dovrà essere una ricerca sull'essere, sulla natura, a mostrare come nel proprio oggetto sia contenuta una direzione e come questa direzione sia visibile (θεωρία) alla ragione.

costante riflessività. In questo modo, le possibilità implicite nella sua essenza si determinano, si manifestano e aprono nuove possibilità sempre più specifiche e qualificate. Il semplice indeterminato, sospinto dal divenire determinante, si complica e si struttura in una totalità, la cui fonte è unica e nel cui cono di luce tutte le possibilità individualizzate trovano il loro ambiente. Nella relazione primitiva tra individuo (o organismo, vegetale o animale) e contesto, il singolo si attiene al proprio istinto e si ripete circolarmente nel corso delle generazioni. L'insieme di tutte queste concrezioni dell'indeterminatezza si presenta come sostanzialmente omogeneo, ma in esso compaiono da lontano i germi di una determinazione eccezionale. Essa si sviluppa all'interno del contesto, è sempre un frutto del processo di specificazione, ma conduce ad un salto di qualità cruciale. Nell'essere umano emerge la riflessività, l'autonomia si realizza pienamente. L'uomo è un prodotto dell'immanenza, ma si può conoscere (e così effettivamente avviene) come qualcosa di diverso: tale diversità lo spinge a credersi gettato. Ma la dimensione dalla quale proviene è lì di fronte al suo sguardo: egli è una determinata possibilità fattasi reale, contraddistinta da una qualità che, non per grado ma per genere, lo rende diverso dai suoi simili. Pur sempre di suoi simili, però, si tratta. L'uomo è parte della totalità, ma in esso si concretizza una possibilità vergine: egli è in grado di porsi in modo completamente autonomo nei confronti del contesto nel quale si trova ad essere. La dimensione dell'immanenza, ora, si rende disponibile a se stessa, e dall'interno può gestirsi in assoluta libertà. Nell'uomo la situazione originaria di indeterminatezza assoluta giunge a coscienza e ottiene potenzialità progettuali. L'umanità non può essere, quindi, ridotta a semplice possibilità tra le altre: essa porta con sé una struttura che la distingue, ma non la separa, da tutte le altre individualità, secondo un salto che non può essere disconosciuto. Nell'uomo l'essere incontra se stesso.

Davanti a questo ente particolarissimo si inchina l'intera dimensione immanente. Solo egli, tra tutti, può disporre a proprio piacimento della totalità. Ma quest'ultima non gli si offre nella

piena indeterminatezza iniziale. Essa stessa è l'incarnazione di un progetto: la sua vita consiste nell'esplorazione della diversità, nella costante ricognizione delle possibilità possibili e della loro realizzazione. Come tale, la dimensione nella quale si trova ad agire, e che contiene tutto ciò che è stato, è e sarà, è una dimensione orientante, dotata di senso. L'uomo è il *medium* tramite quale la natura, nella sua concrezione più piena, scopre un aspetto totalmente nuovo di se stessa e delle sue capacità espressive. Ed è proprio qui, nell'apertura radicale della possibilità più piena all'*interno* del processo di determinazione universale, che può trovare una collocazione nuova e forte la questione del male. All'uomo è offerta una guida nella determinazione della propria indeterminatezza: questa guida è l'*abitare*, ovvero la comprensione della corrispondenza delle proprie esigenze con quelle del contesto di cui fa parte, della totalità. L'*abitare* consiste proprio nella cognizione della propria origine, nel situarsi all'interno della propria dimensione e nella partecipazione alla sua vita, che non trascura o nega le istanze legate alla propria diversità particolare ma, al contrario, le assume e le pratica. Dal lato opposto c'è l'autodeterminazione del sé che, insistendo sulla propria diversità e sulla disponibilità dell'altro, si pensa slegato da ogni contesto, libero in modo indeterminato, e fa valere tale vacuità nell'unico modo possibile, ovvero imponendosi come fonte di valore e di senso. Nella volontà che vuole se stessa, cieca ad ogni contesto, la natura affronta il rischio insito in ogni totalità riflessiva: la separazione della parte più nobile dal tutto, la tracotanza del migliore che sa l'altro solo in funzione di sé. Nell'uomo, e nel rapporto che esso instaura con il contesto del suo esistere, si apre la possibilità del male e del bene, perché solo a questa altezza il corso dell'essere entra in controllo del proprio divenire. Questa pura riflessività come apertura del bene e del male è la realizzazione di un lunghissimo e tortuoso processo volto alla concretizzazione della possibilità stessa delle possibilità, la libertà.

In corrispondenza della peculiarità ontologica dell'uomo sta la sua peculiarità etica. Mentre

tutti i suoi compagni d'esistenza mantengono un rapporto piuttosto equilibrato con il proprio contesto, dal momento che non lo hanno liberamente a disposizione, l'uomo è invece assolutamente libero nei confronti della natura e della vita. Non esistono limitazioni al suo fare: l'immanenza gli parla solo nella forma di una proposta, di una supplica, facilmente ignorabile. Il suo agire, diverso nelle potenzialità, è di conseguenza diverso negli esiti: egli stringe nelle sue mani il destino della totalità. Il contesto è completamente rimesso alla sua azione: quest'ultima, di conseguenza, lascia segni incancellabili su di esso. Le conseguenze dell'agire umano si inscrivono nel presente eterno e mobile del contesto, ne determinano le possibilità ancora aperte, e quelle chiuse e perdute. L'agire umano si ripercuote direttamente sulla complessità possibile che l'essere può esprimere: in questo senso, lo stato dell'essere è nelle mani dell'uomo. L'azione non è, quindi, un gioco tra il sé e se stesso: essa si ripercuote sull'intera dimensione dell'immanenza. Il contesto invita (e supplica) alla responsabilità dell'abitare.

Come si può notare, la concettualità sottesa al racconto mitico jonasiano risponde pienamente agli stimoli del principio qui emerso e posto alla base della sua filosofia. Il mito rappresenta una fase di un pensiero in cantiere, ancora privo di una limpida struttura logica e concettuale, ma che ha chiarito a se stesso i propri presupposti, i propri obiettivi e le fattezze generali dell'itinerario filosofico attraverso il quale li si vuole raggiungere. La sfida del pensiero moderno sollecita a pensare una ontologia dell'immanenza, che sia portatrice di senso e sappia orientare quella parte della totalità che, pur essendo diversa da tutte le altre, la può ritrovare come propria patria e in essa abitare. Hans Jonas ha raccolto la sfida, e si è incamminato verso un pensiero che, ora, merita di essere pensato.

10. Bibliografia

10.1. Hans Jonas

In questa sezione riporto innanzitutto le pubblicazioni in volume (punto 1), poi altre traduzioni in lingua italiana (punto 2), e infine gli articoli o i contributi che non hanno trovato ulteriori riproposizioni in raccolte (punto 3).

10.1.1. Opere di Hans Jonas

- *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*, Hubert, Göttingen, 1930, in parte pubblicato in 1954, 1-65.
- *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930; seconda edizione riveduta e ampliata, dal titolo *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, introduzione di J.M. Robinson, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965; trad. it. *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia 2007.
- *Gnosis und spätantiker Geist*, vol I, *Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung "Zur Geschichte und Methodologie der Forschung"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1934, 1954², 1964³, 1988⁴.
- *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. II, parte prima, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954, 1966², 1993³ (quest'ultima a

- cura di K. Rudolph, contiene anche la parte seconda).
- *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Beacon Press, Boston, 1958, 1972²; trad. it. *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, SEI, Torino 1991.
 - *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, 1987²; trad. it. *Tra il nulla e l'eternità*, a cura di G.R. Rilke, Gallio, Ferrara, 1992.
 - *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966; ed. ted. con variazioni *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, riedita successivamente come *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt am Main/Leipzig, 1994 e poi Suhrkamp Frankfurt am Main, 1997; trad. it. *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.
 - *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, già in *Durchblicke Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, a cura di V. Klostermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1969, pg. 1-26, poi in 1992; trad. ing. *Change and Permanence: On the Possibility of Understanding History*, in *Social Research*, 38, 1971, pg. 498-528, poi in 1974 (cfr. per trad. it.).
 - *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974, poi University of Chicago Press, Chicago, 1984; trad. it. *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, a cura di A. Dal Lago, Mulino, Bologna, 1991.
 - *On Faith, Reason and Responsibility. Six Essays*, Harper & Row, New York/San

- Francisco, 1978, poi Institute for Antiquity and Christianity, Claremont, 1981.
- *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt am Main, 1979, poi Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, ed. ing. *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago, 1984; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990.
 - *Macht oder Ohnmacht der Subjectivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1981, poi Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; trad. it. *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio Responsabilità"*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano 2006.
 - *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1985, poi Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987; trad. it. *Tecnica, Medicina e Etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 2007, nella quale compaiono anche i saggi *Last und Segen der Sterblichkeit; Rechte, Recht, und Ethik* e *Technik, Freiheit und Pflicht* ma non è riportata l'intervista *Aus öffentlichen Gesprächen über das Prinzip Verantwortung*.
 - *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, prima in lingua inglese in *Out of the Whirlwind*, a cura di A. H. Friedlander, Union of American Hebrew Congregations, New York, 1968, pg. 465-476, poi in *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Mohr, Tübingen, 1984, e infine in 1994; trad. it. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, a cura di C. Angelino, Melangolo, Genova, 1989.
 - *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987; trad. it. *Scienza come esperienza personale*, Morcelliana, Brescia, 1992.

- *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, poi in 1994; trad. it. *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Morcelliana, Brescia, 2012.
- *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann in der Reihe "Zeugen des Jahrhunderts"*, a cura di I. Hermann, Lamuv, Göttingen, 1991.
- *Wissenschaft und Verantwortung. Hans Jonas im Gespräch mit R. Hegselmann, G. Roth und H.-J. Sandkühler*, Universität Bremen Verlag, Bremen, 1991.
- *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel, Frankfurt am Main, 1992, poi Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994; trad. it. *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*, a cura di A. Campo, con una prefazione di F. S. Trincia, Mimesis, Milano/Udine, 2011.
- *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; trad. it. *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 2000.
- *Philosophie. Ruckschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993; trad. it. *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, a cura di C. Angelino, Melangolo, Genova, 1994.
- *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, a cura di L. Vogel, Northwestern University Press, Evanston, 1996.
- *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, a cura di Ch. Weise, Insel, Frankfurt am Main/Leipzig, 2003; trad. it. *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander*, Melangolo, Genova, 2008.
- *Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*. a cura di D. Böhler, Reclam, Stuttgart, 2004.

- *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*, a cura di D. Böhler, Lit, Münster/Hamburg, 2005.

10.1.2. Altre traduzioni italiane

- *Uomo, Natura, Futuro. Intervista ad Hans Jonas*, a cura di A. Gargano, in *Giano. Ricerche per la pace*, 6, 1990, pg 217-231.
- *La mia controutopia*, intervista di A. Bolaffi, *L'Unità*, 5 settembre 1991, pg. 17.
- *Il diritto di morire*, a cura di P. P. Portinaro, Melangolo Genova, 1991 trad. it. di *Techniken des Todesaufschubs und das Recht zu sterben*, in Jonas 1985.
- *Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo*, a cura di C. Angelino, Melangolo, Genova 1995, trad. it. di *Is God a Mathematician?*, in Jonas 1966.
- *La cibernetica e lo scopo. Una critica*, a cura di M. Campanelli con una introduzione di A. M. Iacono, ETS, Pisa, 1999, trad. it. di *Cybernetics and Purpose: A critique* in Jonas 1966.
- *Due lettere*, in *Ragion pratica*, 8, 15, 2000, pg. 17-31, cfr. *Nachlass*, HJ-16-5-5.
- *The Unanswered Question. Some Thoughts on Science, Atheism, and the Notion of God*, prima pubblicazione in italiano di un testo inedito risalente ad una conferenza tenuta alla Columbia University il 5 marzo 1970: *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, testo inglese a fronte, a cura di E. Spinelli, Melangolo, Genova, 2001.
- *Problemi di Libertà*, tr. it. di *Problems of Freedom* (1970), in *Paradigmi*, 20, 58, 2002, pg. 149-164.
- *Essere e dover essere. Come possiamo fondare indipendentemente dalla fede il nostro dovere nei confronti delle generazioni future e della terra?*, tr. it. di *Nachlass*, HJ-5-9-

5 in *Micromega*, 5/2003, pg. 39-54.

- *Heidegger e la teologia*, a cura di R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano, 2004, tr. it. di *Heidegger and theology*, in Jonas 1966.
- *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano, 2006, traduzione di due introduzioni metodologiche conservate presso il Nachlass alle segnature HJ-13-16-1 e HJ-3-11-1.
- *Problemi di Libertà*, a cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Nino Aragno Editore, Torino 2009.
- *Morire dopo Harvard*, a cura di P. Becchi, Morcelliana, Brescia, 2009.
- *Il principio gnostico*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia, 2011, traduzione italiana della voce Gnosticism contenuta in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Macmillan and Free Press, New York, 1967, pg. 336-342.
- *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, a cura di Vallori Rasini, Mulino, Bologna, 2011; estratto di *Philisophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, cfr. Jonas 1974.

10.1.1. Articoli e contributi

- *Die Idee der Zerstreung und Widersammlung bei den Propheten*, in *Der Jüdische Student*, 4, 1922, pg. 30-43.
- *Karl Mannheims Soziologie des Geistes*, in *Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, 6, 1929, pg. 111-114.
- *Edmund Husserl and the Problem of Ontology* (in ebraico), in *Mosnaim*, 7/5, 1938, pg. 581-589, tr. ing. *Edmund Husserl and the Ontological Question*, in *Études phénoménologiques*, 17, 33-34, 2001, pg. 5-20.

- *In memoriam Edmund Husserl* (in ebraico), in Turim, Tel Aviv, 1938.
- *Karl Barth. Eine Schweizer Stimme 1938-1945*, in Yedioth, 38, 1946, pg. 5-6.
- *Problems of "Knowing God" in Philo Judeaus* (in ebraico), in *Sefer Yohanan Lewy (1901-1945)*, a cura di M. Schwabe e I. Gutman, Magnes, Gerusalemme, 1949, pg. 65-84.
- "Aeon", "Augustine", "Gnosticismus", "Irenaeus" (in ebraico), in *Enciclopedia Hebraica*, Gerusalemme, 1950.
- *Yiscor. To the Memory of Franz Joseph Weiner*, in the Chicago Jewish Forum, 9, 1, 1950, pg. 1-8.
- *Materialism and the Theory of Organism*, in University of Toronto Quarterly, 21, 1, 1951, pg. 39-52.
- *Comment of Bertalanffy's General System Theory*, pg. 328-335 in Bertalanffy et al., *General System Theory: a New Approach to Unity of Science*, in Human Biology, 23, 4, 1951, pg. 302-361.
- *On the Differentia of Man. An Experiment in Philosophical Anthropology*, in The Journal of Philosophy, 54, 24, 21 novembre 1957, pg. 783-784 (*abstract del paper letto nel corso del 54esimo meeting annuale dell'American Philosophical Association presso Harvard, 27-29 dicembre 1957*).
- *Gnosticism*, in *A Handbook of Christian Theology*, Meridian Books, New York, 1958, pg. 144-7.
- *In Memoriam. Alfred Schutz 1899-1959*, in Social Research, 26, 1959, pg. 471-474.
- *Kurt Goldstein and Philosophy*, in American Journal of Psychoanalysis, 19, 1959, pg. 161-4.
- *Evangelium veritatis*, in Gnomon, 32, 1960, pg. 327-335.
- *Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation*, in *Studia Patristica*, VI, a cura

- di F. L. Cross, Akademie, Berlin, 1962, pg. 96-111.
- *The Secret Books of the Egyptians Gnostics*, in *The Journal of Religion*, 42, 1962, pg. 262-273.
 - *Plotins Tugendlehre*, in *Epimeleia. Die Sorge der Philosophie um den Menschen*, a cura di F. Wiedmann e H. Kuhn, Pustet, München, 1964, pg. 143-173.
 - *Documento finale. Proposte concernenti l'uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo*, con U. Bianchi, C. Colpe, J. Daniélou e G. Widengren in *Le origino dello gnosticismo*, a cura di U. Bianchi, Brill, Leiden, 1967.
 - *testimony Before Subcommittee of Health, United State Senate. Hearings on Health, Science, and Human Rights, Nov. 9, 1971*, in *The National Advisory Commission on Health Science and Society Resolution, 92th Congress, 1st Session*, U.S. Government Printing Office, Washington DC, 1972, pg. 119-123.
 - *Die Natur auf der moralischen Bühne. Überlegungen zur Ethik im technologischen Zeitalter*, in *Evangelische Kommentare*, Postverlagsort Stuttgart, febbraio 1973, 6, pg. 73-77.
 - *In Memoriam. Aron Gurwitsch*, in *Social Research*, 40, 1973, pg. 567-569.
 - *Hannah Arendt, 1906-1975* in *Social Research*, 43, 1976, pg. 3-5.
 - *Freedom of Scientific Inquiry and the Public Interest*, in *The Hastings Center Report*, 6, 4, 1976, pg. 15-18, anche in *Biomedical Research and the Public* (maggio 1977, pubblicato dal Senato statunitense: cfr. *Nachlass*, HJ-7-1-1), poi in tedesco *Freiheit der Forschung und öffentliches Wohl*, in *Scheidewege*, 11, 1976, pg. 255-269 e in *Brauchen wir eine andere Wissenschaft*, a cura di O. Schatz, Styria, Graz-Wien-Köln, 1981, pg. 101-116.
 - *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, in "Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäische Denken", 10, 1976, pg. 921-935, poi in inglese

- Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Work*, in *Social Research*, 1, 1977, pg. 25-43; tr. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dall'opera filosofica di Hannah Arendt*, in *aut aut*, 239-240, 1990, pg. 47-63.
- *Parallelism and Complementarity. The Psycho-Physical Problem in Spinoza and in the Succession of Niels Bohr*, in *The Philosophy of Baruch de Spinoza*, a cura di R. Kennington, Catholic University Press, Washington DC, 1980, pg. 121-30.
 - *Response to James N. Gustafson*, in *Knowing and Valuing. The Search for Common Roots*, a cura di H. T. Engelhardt e D. Callahan, Hastings Center, Hastings-on-Hudson NY, 1980, pg. 203-217.
 - *The Heuristic of Fear*, in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, a cura di M. Kranzberg, Westview Press, Boulder, 1980, pg. 213-221.
 - *Reflexions on Technology, Progress and Utopia*, *Social Research*, 48, 1981, pg. 411-455.
 - *Die Zukunft der technischen Kultur: Podiumsgespräch mit Hans Jonas*, in *Möglichkeiten und Grenzen der technischen Kultur*, a cura di D. Rössler e E. Lindenlaub, Schattauer, Stuttgart/New York, 1982, pg. 265-269.
 - *Was für morgens lebenswichtig ist. Unentdeckte Zukunftswerte*, con D. Mieth, Herder, Freiburg i.Br., 1983.
 - *Auf der Schwelle der Zukunft: Werte von gestern und die Welt von morgen*, in H. Jonas e D. Mieth, *Was für morgen lebenswichtig ist*, Herder, Freiburg, 1983, pg. 5-32; tr. it. *Etica della responsabilità*, in *Micromega*, 2, 1990, pg. 217-231.
 - *Reflexionen finsterner Zeit*, con F. Stern, Mohr, Tübingen, 1984.
 - *Warum wir heute eine Ethik der Selbstbeschränkung brauchen*, in *Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen*, Fink, München, 1984, pg. 75-86.
 - *Ontological Grounding of a Political Ethics: On the Metaphysics of Commitment to*

- the Future Man*, in Graduate Faculty Philosophy Journal, 10, 1984, pg. 47-62.
- *From Gnosticism to the Dangers of Technology. An interview with Hans Jonas*, in I.P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, l'«Erma» di Bretschneider, Roma, 1985, pg. 133-153.
 - *Ethics and Biogenetic Art*, in Social Research, 52, 1985, pg. 491-504.
 - *Warum unsere Technik eine vordringliches Thema für die Ethik geworden ist*, in *Ethische Fragen an die modernen Naturwissenschaften*, Schweitzer, Frankfurt am Main/München, 1987, pg. 16-21.
 - *Wissenschaft und Forschungsfreiheit. Ist erlaubt, was machbar ist?*, in Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, 42, 1987, in versione abbreviata in *Wissenschaft und Ethik*, a cura di H. Lenk, Reclam, Stuttgart, 1991, pg. 193-214.
 - *Heideggers Entschlossenheit und Entschluss*, in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, a cura di G. Neske e E. Kettering, Neske, Stuttgart, 1988, pg. 221-229; tr. it. *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, a cura di G. Neske e E. Kettering, Guida, Napoli, 1992, pg. 243-250.
 - *On Suffering*, conferenza tenuta il 30 settembre 1988 presso The Hastings Center; tr. it. *Sulla Sofferenza*, a cura di E. Spinelli, in *Ragion Pratica*, 8, 15, 2000, pg. 33-52.
 - *Warum die Technik ein Gegenstand der Ethik ist. Fünf Gründe*, in *Technik und Ethik*, a cura di F. Lenk, Lenk, Stuttgart 1989, pg. 81-91.
 - *Das Prinzip Verantwortung in der technisch-industriellen Welt. Gespräch mit R. Löw und anderen*, in *Ethik und Politik heute*, a cura di B. Engholm e W. Röhrich, Leske und Budrich, Opladen, 1990, pg. 17-35.
 - *Technologisches Zeitalter und Ethik. Podiumsdiskussion mit Hans Jonas Ulrich Beck und Walter Ch. Zimmerli*, in *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter*, Bamberger Hegelwoche 1990, Fränkischer Tag, Bamberg, 1991, pg. 39-64.

- *The Consumer's Responsibility, in Ecology and Ethics. A report from the Melbu Conference, 18-23 July 1990*, a cura di A. Øfsti, Nordland Akademy for Kunst og Vitenskap, Trondheim, 1992, pg. 215-8.
- *The Outcry of Mute Things*, discorso tenuto all'occasione del conferimento del premio Nonino in data 30 gennaio 1993 a Udine, poi in Jonas 1996 e in *Ethik für die Zukunft, im Diskurs mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler, Beck, München, 1994, pg. 21-29; trad. it. in *Il Concetto di Dio dopo Auschwitz*, vedi Jonas 1987, pg. 41-49.
- *Husserl und Heidegger e Wie können wir unsere Pflicht gegen die Nachwelt und die Erde unabhängig vom Glauben begründen? In Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, a cura di D. Böhler e J. P. Brune, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

10.2. Letteratura secondaria

ACHTERHUIS, H., *La responsabilità tra il timore e l'utopia*, in Hottois, Pinsart 1993, pg. 99-110.

ALAN B., a cura di, *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978: *Gnosis und Kirchenväter*, pg. 158-215; *Gnosis und Christentum*, in B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism*, Brill, Leiden, 1980, pg. 319-42.

ALICI L., *Uomo e natura. L'educazione come "responsabilità totale" in Hans Jonas*, in *Pedagogia e Vita*, III, 1997, pg. 68-89; *Il male come irresponsabilità del potere*, in *Il male politico. La riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, a cura di R. Gatti, Città Nuova, Roma, 2000, pg. 161-87.

ANDERS G., *Heidegger esteta dell'inazione*, in *Micromega*, 2, 1996, pg. 187-225.

APEL K. O., *Responsabilità oggi – soltanto un principio di preservazione e autolimitazione*

- oppure pur sempre di liberazione e realizzazione dell'umanità?*, tr. it. in Bonaldi 2004, pg. 69-101; *La crisi ecologica come problema per l'etica del discorso*, tr. it. in Hottois, Pinsart 1993, pg. 159-200.
- BAERTSCHI B., *Le pseudo-naturalisme métaéthique de Jonas*, 1993 in Müller, Simon 1993, pg. 17-29.
- BARCARO R., BECCHI P., *Questioni mortali. L'attuale dibattito sulla morte celebrata e il problema dei trapianti*, ESI, Napoli, 2004.
- BARTOLOMMEI S., *Etica e natura. Una "rivoluzione copernicana" in etica?*, Laterza, Roma/Bari, 1995.
- BATTAGLIA L., *Dimensioni della bioetica. La filosofia morale dinanzi alle sfide della scienza vita*, Name, Genova, 1999.
- BAUM W., *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*, Ars Una, Neuried, 1997; *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn, 2003.
- BECCHI P., *I dilemmi dell'eutanasia*, in *Teoria Politica*, IX, 1, 1993, pg. 123-49; *L'etica nell'età della tecnica. Elementi per una critica a Karl-Otto Apel e Hans Jonas*, in *Bollettino Filosofico*, XI, 1994, pg. 85-106 e in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, XXXI, 2001/2, pg. 259-80; *Introduzione all'ed. it. di Tecnica, medicina e etica*, 1997, pg. IX-XXVI anche come *Tecnica ed etica in Hans Jonas*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Genova*, XXV, 1993/4, pg. 280-314; *Cloniamo un uomo?* In *Ragion Pratica*, VII, 15, 1997, pg. 257-265; *Introduzione all'ed. it. di Organismo e Libertà*, 1999, pg. IX-XX; *Hans Jonas in Italia*, in *Ragion Pratica*, VII, 15, 2000, pg. 149-75; *Risposta a C. A. Viano, "la filosofia che non capisce la scienza"*, in *L'indice dei libri del mese*, XVII, 7-8, 2000, pg. 2; *Introduzione all'ed. it. di Sull'orlo dell'abisso*,

2000, pg. VI-XIX, anche come *Sull'orlo dell'abisso. In margine all'ultimo Jonas*, in Nuova Corrente, XLIX, 130, 2002, pg. 381-94; *Questioni vitali. Eutanasia e clonazione nell'attuale dibattito bioetico*, Loffredo, Napoli, 2001; *Hans Jonas. Der Philosoph und die Naturwissenschaften*, in *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002, pg. 137-50, anche in Seidel, Endruweit, 2007, pg. 151-66; *La morte nell'età della tecnica. Lineamenti di tanatologia etica e giuridica*, Compagnia dei librai, Genova, 2002; *L'etica pratica di Jonas può fare a meno della metafisica?*, in Paradigmi, XXII, 66, 2004, pg. 389-405; *La nuova definizione di morte e il problema del trapianto di organi*, in Ragion Pratica, XXVII, 2006, 501-14, e in Filosofia e Teologia, XX, 1, 2006, pg. 147-62; *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2008; *Morte celebrale e trapianto di organi. Una questione di etica giuridica*, Morcelliana, Brescia, 2008; *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2009; *Quando la vita finisce. La morale e il diritto di fronte alla morte*, Aracne, Roma, 2009; *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010.

BETZ O., *Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi*, in Verkündigung und Forschung, XXI, 1976, pg. 46-80.

BETZ W., *Hans Jonas, der Religionswissenschaftler*, in Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, XLVIII, 1, 1996, pg. 68-80.

BERNSTEIN R., *Rethinking Responsibility*, in Social Research, LXI, 1994, pg. 833-52; *Jonas: A New Ethic of Responsibility*, in Id., *Radical Evil. A Philosophical Investigation*, Polity, Cambridge-Oxford, 2002, pg. 184-204.

BERTI E., *Il "neoaristotelismo" di Hans Jonas*, in Iride, 6, 1991, pg. 227-31; *La filosofia politica di Aristotele nell'odierna cultura anglosassone*, in Nuova Civiltà delle Macchine, X, 1, 37, 1992, pg.15-22; *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma/Bari,

1992.

BERTOZZI M., *Hans Jonas: dal dualismo gnostico all'etica della responsabilità*, in *Ragion Pratica*, VII, 15, 2000, pg. 75-87.

BIANCHI U., *Péché originel et péché antécédent*, in *Revue de l'Histoire des Religions*, CLXX, 1966, pg. 117-26; *Le origini dello gnosticismo (Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966)*, a cura di, Brill, Leiden, 1967.

BIANCO F., *Hans Jonas tra Heidegger e Bultmann*, in *Paradigmi*, 66, 2004, pg. 303-17.

BIRTOLO P., *Dio e il male: Giobbe e Jonas*, in *Segni e comprensione*, XII, 35, 1998, pg. 93-104.

BLOCH E., *Il principio speranza*, tr. it. a cura di Remo Bodei, Grazanti, Milano, 1994.

BLUMEMBERG H. *Elaborazione del mito*, tr. it. il Mulino, Bologna, 1991.

BODEI R., *La speranza dopo il tramonto delle speranze*, in *Il Mulino*, 333, XL, 1991, pg. 5-13.

BÖHLER D., *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, a cura di, Beck, München, 1994; *Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderung eines Denklebens*, in Böhler 1994, pg. 45-67; “*In dubio contra projectum*”. *Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten*, in Böhler 1994, pg. 244-76; *Hans Jonas. Leben, Wissenschaft, Verantwortung. Ausgewählte Texte*, Reclam, Stuttgart, 2004; *Hans Jonas – Werk, Einsichten, Aktualität. Ein Nachwort*, in Böhler 2004, pg. 235-68; *Ethik der Zukunfts- und Lebensverantwortung. Erster Teil: Begründung. Zwischen Metaphysik und Reflexion im Dialog. Zweiter Teil: Orientierung aus dem Dialog. Warum sich Präimplantationsdiagnostik und Embryonen “verbrauchende” Forschung nicht verantworten lassen*, in Böhler, Brune 2004, pg. 97-159 e 369-401; *Verstehen und Verantworten. Hans Jonas' Einsichten für die Gegenwart der Zukunft – Kontexte und Probleme*, in Hans Jonas, *Fatalismus wäre Todsünde. Gespräche über*

Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend, LIT, Münster, 2005, pg. 3-46.

BÖHLER D., BRUNE J. P., *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, a cura di, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

BÖHLER D., GRONKE H., *"In dubio pro responsabilitate". Die Orientierungskraft des Verantwortungsprinzip im ökologischen und bioethischen Diskurs*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 301-20.

BÖHLER D., NEUBERTH R., *Herausforderung Zukunfts-verantwortung. Hans Jonas zu Ehren*, LIT, Münster/Hamburg, 1993.

BÖHLER D., GRONKE H., HERMANN B., *Mensch, Gott, Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik im Werk von Hans Jonas*, Rombach, Freiburg i.br., 2008.

BONALDI C., *Vita e libertà: la fenomenologia della natura in Hans Jonas*, in *Magazzino di Filosofia*, IV, 10, 2003, pg. 109-42; *Hans Jonas. Il filosofo e la responsabilità*, AlboVersorio, Milano, 2004; *La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come "theoria"*, in *Paradigmi*, XXII, 66, 2004, pg. 333-50; *"L'appello della cosa stessa". Hans Jonas e la responsabilità*, in *Filosofia e Teologia*, XIX, 1, 2005, pg. 119-29; *Hans Jonas e il nichilismo: alla ricerca di un paradigma antignostico*, in *Quaestiones Disputatae*, II, 1, 2005, pg. 149-170; *Introduzione. L'esistenza svelata: Heidegger, Jonas e S. Paolo*, in *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, 2006, pg. 11-27; *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Mercurio, Vercelli, 2007; *Jonas*, Carocci, Roma, 2009.

BORGEN P., *Philo of Alexandria. A critical and synthetical Survey of Research since World War II*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 21, 1, 1984, pg. 98-154.

BURG D., *Bioéthique: faut-il avoir peur?*, in *Esprit*, 171, 1991, pg. 22-39.

- BRUMLIK M., *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Eichborn, Frankfurt, 1992; *Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 127-44.
- BULTMANN R., *Art.: Paulus*, in H. Gunkel, L. Zscharnack, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Vierter Band (Mi-R)*, Mohr, Tübingen, 1930, pg. 1019-45; *Credere e Comprendere, scritti 1933-65*, tr. it. a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1977; *Das Evangelium nach Johannes*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1941; *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, 1941, tr. it. Queriniana, Brescia, 1970; *Theologie des Neuen Testaments*, Mohr, Tübingen, 1948; *Der Uhrchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Rowohlt, Reinbek, 1962.
- BÜTTENMEYER W., “Wissenschaft ist Theorie und Kunst zugleich”. *Hans Jonas' Wissenschaftsauffassung im Verhältnis zu Technik und Ethik*, in Müller 2003, pg. 185-95.
- CAMERA F., *I presupposti filosofici del “principio responsabilità”. Appunti per un approfondimento ermeneutico*, in *Ragion Pratica*, VII, 15, 2000, pg. 89-107.
- CAMPENHAUSEN H. VON, *Rez. Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, in *Deutsche Literaturzeitung*, XLVII, 1930, pg. 2214-7.
- CARTER B., *Large Number Coincidence and the Anthropic Principle in Cosmology*, in *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Reidel, Dordrecht, 1974, pg. 291-8.
- CARUSO S., *Hans Jonas: gli equivoci della “responsabilità”*, in *Iride*, VI, 1991, 235-42.
- CHALIER C., *Dieu sans puissance*, in H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Rivages, Paris, 1994, pg. 45-72.
- CIARAMELLI F., *Sans abri. Phénoménologie de la liberté et question du mal chez Hans Jonas*, in *Études phénoménologiques*, XVII, 33-34, 2001, pg. 131-54.

- COBB J. B., *Hans Jonas as Process Theologian*, in S. B. Lubarsky, D. R. Griffin, *Jewish Theology and Process Thought*, State University of New York Press, New York, 1996, pg. 159-62.
- COLPE C., *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösermythus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961.
- CORCUFF PH., *De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude. Penser avec Hans Jonas contre Hans Jonas*, in *De quoi sommes-nous responsable?*, a cura di Th. Ferenczi, in *Le Monde*, 1997, pg. 383-92.
- CORTELLA L., *Aristotele e la razionalità della prassi. Una analisi del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania*, Jouvence, Roma, 1987.
- CROUZEL H., *Origène est-il systématique?*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, II, 1959, pg. 81-116.
- CULIANU I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1985.
- DE PASQUALE M., *Hans Jonas: anticosmismo o responsabilità? L'uomo di fronte alla civiltà tecnologica*, in *Protestantesimo*, LV, 2000, pg. 83-100.
- DEDERICH M., *Menschen mit Behinderungen. Medizinethik und verantwortung. Fragen an die Ethik von Hans Jonas*, in *Journal Phänomenologie*, XX, 2003, pg. 57-67.
- DEPRÉ O., *Philosophie de la nature et écologie. À propos de Hans Jonas*, in *Études phénoménologique*, X, 9, 1994, pg. 85-108; "Ce dont la possibilité contient l'exigent de sa réalité". *De l'être au devoir-être chez Hans Jonas*, in *Études phénoménologique*, XVII, 33-34, 2001, pg. 111-29.
- DEWITTE J., *La réfutation de nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité*, in *Hottois* 1993, pg. 75-91; *La redécouverte de la question téléologique*, in *Études phénoménologique*, XII, 23-24, 1996, pg. 9-42;

- L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. Liapport de Hans Jonas*, in *Revue Philosophique de Louvain*, C, 3, 2002, pg. 437-65.
- DIEM H., *Dogmatik. Ihn Weg zwischen Historismus und Existentialismus*, Kaiser, München, 1955.
- DONADIO F., *In margine al nesso tra dogma, ermeneutica e vita*, in *Heidegger oggi*, a cura di E. Mazzarella, Mulino, Bologna, 1998.
- DONNELLEY S., *Whitehead and Jonas: On Biological Organismand Real Individuals*, in Spicker 1978, pg. 155-75; *Whitehead and Jonas: Organism, Causality and Perception*, in *International Philosophical Quarterly*, XIX, 1979, pg. 301-15; *Hans Jonas: la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité*, in *Études phénoménologique*, IV, 8, 1988, pg. 69-90; *Hans Jonas and Ernst Mayr. On Organic Life and Human Responsibility*, in Tirosh-Samuelson, Wiese 2008, pg. 261-85.
- DUCHESNEAU F., *Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant*, in *Cahiers Spinoza*, II, 1978, pg. 241-85.
- DUPONT J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Paul*, Nauwelaerts-Gabalda, Lovanio-Parigi, 1960.
- ECCLES J. C., POPPER K., *L'io e il suo cervello. Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*, 1977, tr. it. Armando, Roma, 1981.
- ENGELHARDT H. T. JR, *La responsabilità come principio guida per le biotecnologie: riflessioni sulla fondazione dell'etica normativa di Hans Jonas*, in *Ragion Pratica*, XXVII, 2006, pg. 477-91.
- FETHE C., *Beyond Voluntary Consent: Hans Jonas on the Moral Requirements of Human Experimentation*, in *Journal of Medical Ethics*, XIX, 2, 1993, pg. 99-103.
- FODDAI M. A., *Agire eticamente. Jonas e le nuove responsabilità*, Moderna, Sassari, 2005.
- FOPPA C., *L'ontologie de Jonas à la lumière de la théorie de l'évolution*, in Müller, Simon

- 1993, pg. 51-72: *L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution. Aspects problématiques*, in *Laval Théologique et Philosophique*, L, 3, 1994, pg. 575-93.
- FRANZINI TIBALDEO R., *Postfazione. L'abisso della libertà e la vertigine del pensiero*, in *Potenza o impotenza della soggettività?* 2006, pg. 119-41; *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e Libertà"*, Mimesis, Milano, 2009.
- FROGNEUX N., *Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne?*, in *Revue Philosophique de Louvain*, XCIV, 1996, pg. 677-86; *Presentation* in H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité? Le problème psycho-physique aux avant-postes du "Principe responsabilité"*, CERF, Paris, 2000, pg. 9-24; *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck Université, Bruxelles, 2001; *Ue aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson*, in *Revue Philosophiques de Louvain*, C, 3, 2002, pg. 500-26; *Die Spur der "Amöbe" in Hans Jonas' Anthropologie*, in *Journal Phänomologie*, XX, 2003, pg. 33-43.
- FROHNHOFEN H., *Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis*, in *Stimmen der Zeit*, XXXVI, 210, 1992, pg. 519-28.
- GADAMER H.-G., *Dove si nasconde la salute?*, 1994, tr. it. Cortina, Milano.
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- GALLI C., *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, in *Il Mulino*, CCCXXXIV, 2, 1991, pg. 185-93.
- GARELLI G., *La legge contro la legge. San Paolo, Kant, Jonas*, in *Paradosso. Rivista di Filosofia*, 4, 1998, pg. 59-80.
- GANSABELLA FURNARI M., *Tra autonomia e personalità. Percorsi di bioetica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000.
- GETHMANN-SIEFERT A., *Ethos und metaphysische Erbe. Zu den Grundlagen von Hans*

- Jonas' Ethik der Verantwortung*, in H. Schnädelbach, G. Keil, *Philosophie der Gegenwart. Gegenwart der Philosophie*, Junius, Hamburg, 1993, pg. 171-215.
- GEYER C., *Biopolitik. Die Positionen*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.
- GOLDBERG A., *Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas entgegen würden*, in *Judaica*, XLVII, 1991, pg. 51-8.
- GRECO F., *Il principio responsabilità nella tecnologia biomedica*, in *Paradigmi*, XVI, 1998, pg. 191-206.
- GREISCH J., *L'amour du monde et le principe responsabilité*, in *La Responsabilité*, XIV, 1994, pg. 73-8.
- GRONKE H., *Epoché der Utopie. Verteidigung des Prinzips Verantwortung gegen seine liberaler Kriterien, seine konservativen Bewunderer und Hans Jonas selbst*, in Böhler 1994, pg. 407-27; *Das Prinzip Verantwortung und seine Denkanstöße für die Zukunft. Das Beispiel Bioethik*, in Böhler, Brune 2004, pg. 297-317.
- GUIDETTI L., *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Quodlibet, Macerata 2007.
- HABERMAS J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, 2001, tr. it. a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002.
- HARMS K., *Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, WiKu, Berlin, 2003.
- HENRIX H. H., *Auschwitz und Gottes Selbstbegrenzung. Zum Gottesverständnis bei Hans Jonas*, in *Theologie der Gegenwart*, XXXII, 1, 1989, 129-43; *Machtentsagung Gottes? Ein Gespräch mit Hans Jonas im Kontext der Theodizeefrage*, in J. B. Metz, *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Matthias Grunewald, Magonza, 1995, pg. 118-43.
- HIRSCH HADORN G., *Verantwortungsbegriff und kategorischer Imperative der Zukunftsethik von Hans Jonas*, in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, LIV, 2000,

- pg. 218-37, anche in Müller 2003, pg. 101-18; *Prinzip Verantwortung oder intergeneretionelle Gerechtigkeit? Zur Position von Hans Jonas in der zukunftsethischen Debatte*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 272-89.
- HÖSLE V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Beck, München, 1990; *Filosofia della crisi ecologica*, tr. it. Einaudi, Torino, 1992; *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in Böhler 1994, pg. 105-25.
- HOTTOIS G., *Aux fondaments d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt*, Vrin, Paris, 1993; *Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de Hans Jonas*, in Laval théologique et philosophique, L, I, 1994, pg. 95-110; *Deux réactions bio-éthiques au nihilisme (H. Jonas et H. T. Engelhardt)*, in Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses, XVII, 1995, pg. 99-122.
- HOTTOIS G., PINSART M.-G., *Hans Jonas. Natura e responsabilità*, 1993, tr. it. a cura di P. Pellegrino, Milella, Lecce, 1995.
- HÜTTEN S., *Zukunftschance Gentechnologie: eine kritische Analyse der gentechnologischen Kontroverse*, Krämer, Hamburg, 1992.
- JAKOB E., *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Francke, Tübingen, 1996.
- JAMME C., "Gott an hat ein Gewand". *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt, 1999.
- JANICAUD, *L'adieu critique aux utopies*, in Hottois 1993, pg. 93-105.
- JUNG W., *Verantwortung und oder Widerstand. Aspekte der Technikkritik und Momente einer neuen Ethik bei Günther Anders, Hans Jonas und Ulrich Beck*, in M. Gattzeimeir, *Verantwortung in Wissenschaft und Technik*, Wissenschaftsverlag, Mannheim, 1989, pg. 56-71.
- JÜNGEL E., *Rez.: Jonas H., Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (1965)*, in

- Theologische Literaturzeitung, XCII, 1, 1967, pg. 38-40; *Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den "Gottesbegriff nach Auschwitz"*, in H. Deuser, *Gottes Zukunft-Zukunft der Welt (Festschrift für Jürgen Moltmann)*, Kaiser, München, 1986, pg. 265-75.
- KASS L. R., *Theology and Darwin's "The Origin of Species": Beyond Chance and Necessity?* In Spicker 1978, pg. 97-120; *Neither for Love nor for Money: Why Doctors Must not Kill*, in *The Public Interest*, XCIV, 1989, pg. 25-46; *Is there a Right to Die?*, in *Hastings Center Report*, XXIII, 1, 1993, pg. 34-43; *Appreciating "The Phenomenon of Life"*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXIII, 1, 2001, pg. 51-70.
- KUHLMANN W., *"Prinzip Verantwortung" versus Diskursethik*, in Böhler 1994, pg. 277-302.
- KURRECK J., *Primat der Furcht. Medizinische Gentechnologie und "Prinzip Verantwortung"*, in Böhler 1994, pg. 428-54.
- LANDKAMMER J., *Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas*, in *Filosofia Politica*, IV, 2, 1990, pg. 423-9.
- LAZIER B., *Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth and Martin Heidegger*, in Tirosh-Samuelson, Wiese 2008, pg. 107-29.
- LENZIG U., *Das Wagnis der Freiheit. Der Freiheitsbegriff im philosophischen Werk von Hans Jonas aus theologischer Perspektive*, Kohlhammer, Stuttgart, 2006.
- LESCH W., *Ethische Argumentation in jüdischem Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Lévinas und Hans Jonas*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, XXXVIII, 3, 1991, pg. 443-69.
- LEVY D. J., *Hans Jonas. The Integrity of Thinking*, University of Missouri Press, Columbia, 2002.
- LISSMAN K. P., *Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von*

- Hans Jonas und Günther Anders*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 53-70.
- LIPPE R. ZUR, *Teleologie und der Homo Pictor bei Hans Jonas*, in Müller 2003, pg. 53-70.
- LONGO D., *Jonas e l'etica della responsabilità nella civiltà tecnologica*, in Sapienza, LV, 2002, pg. 345-65.
- LORIES D., *Jonas: éléments pour une phénoménologie des sens?* in Études phénoménologique, XVII, 33-34, pg. 21-46; *Continuité du vivant et latence de l'éthique*, in Lories, Depré 2003, pg. 49-78.
- LORIES D, DEPRÉ O., *Vie et Liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Vrin, Paris, 2003.
- LÖW R., *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas*, in Böhler 1994, pg 68-79.
- LÖWY M., *Ernst Blochs "Prinzip Hoffnung" versus Hans Jonas' "Prinzip Verantwortung"*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 290-300.
- MAIO G., *Welche Forschung am Menschen ist ethisch vertretbar? Eine kritische Betrachtung der Forschungsethik von Hans Jonas*, in Müller 2003, pg. 209-26.
- MANCINI S., *Per una interpretazione fenomenologica di Jonas*, in Rivista di Filosofia Neoscolastica, LXXXV, 1, 1993, pg. 47-72.
- MAURON A., *Le finalisme de Hans Jonas à la lumière de la biologie contemporaine*, in Müller, Simon 1993, pg. 31-50.
- MICHELIS A., *Libertà, identità e relazione di responsabilità nella filosofia di Hans Jonas*, in F. Marcolungo, *Libertà, identità, relazione*, CLEUP, Padova, pg. 207-30; *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Città Nuova, Roma, 2007;
- MONALDI M., *Tecnica, vita, responsabilità. Qualche riflessione su Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2000.
- MORDACCI R., *La responsabilità per la vita in Hans Jonas*, in Rivista di teologia morale,

- XXVI, 102, 1994, pg. 275-99; *L'etica della responsabilità*, in Id., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, 2003, pg. 288-327.
- MUCCI G., *Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas*, in *La Civiltà Cattolica*, CL, 4, 3587, 1999, pg. 425-38.
- MÜLLER D., *La fonction et le sens du sacré dans l'éthique rationnelle de Jonas*, in Müller, Simon 1993, pg. 85-100; *L'horizon temporel de l'éthique et les poids de la responsabilité*, in Hottois 1993, pg. 223-35.
- MÜLLER D., SIMON R., *Nature et descendance. Hans Jonas et le principe "responsabilité"*, Labor et Fides, 1993, Ginevra.
- MÜLLER W. E., *Der Begriffe der Verantwortung bei Hans Jonas*, Athenäum, Frankfurt, 1988; *La responsabilità può essere basata su un imperativo?* In Hottois, Pinsart 1993, pg. 213-27; *Organismus und Verantwortung. Hans Jonas Begründung der Ethik in der Philosophie des Lebens*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 242-55; *Hans Jonas. Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik*, Kohlhammer, Stuttgart 2003; *Hans Jonas. Philosoph der Verantwortung*, Primus, Darmstadt, 2008.
- NEPI P., *Hans Jonas: etica della "convinzione" etica della responsabilità*, in *Paradigmi*, XXII, 66, 2004, 367-88.
- NIGGEMEIER F., *Pflicht zur Behutsamkeit? Hans Jonas' naturphilosophische Ethik für die technologische Zivilisation*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.
- NIKULIN D., *Reconsidering Responsibility: Hans Jonas' Imperative for a New Ethics*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXIII, 1, 2001, pg. 99-118.
- OSTINELLI M., *Il principio di responsabilità nelle etiche ambientalistiche tedesche contemporanee: il caso dell'"etica del futuro" di Hans Jonas*, in *Cenobio*, XXXVIII, 1989, pg. 101-7.
- PASTORE B., *Etica della responsabilità e tutela della natura: note sulla filosofia della crisi*

- ecologica di Hans Jonas*, in *Ragion Pratica*, VII, 15, 2000, pg. 109-30.
- PASTRELLO M., *L'uomo di fronte ad Auschwitz: "Quale Dio ha permesso ciò?"*. *Hans Jonas e l'onnipotenza di Dio*, in *Ricerche Teologiche*, XIII, 2, 2002, pg. 315-39.
- PELLEGRINO P., *Il principio responsabilità di Hans Jonas nel conflitto delle interpretazioni*, in *Idee*, IX, 26-27, 1994, 69-84.
- PESSINA A., *Bioetica e ontologia. Nota sul pensiero di Hans Jonas*, in *Ragion Pratica*, VII, 15, 2000, pg. 131-48.
- PICCOLELLA P., *Zukunftsverantwortung statt Utopie oder Zukunftsverantwortung als regulative Idee*, in Böhler, Brune 2004, pg. 283-94; *Il limite di Prometeo. Pensare uomo, natura e Dio con Hans Jonas*, Lithos, Roma, 2006.
- PIEVATOLO M. C., *Hans Jonas: un'etica per la civiltà tecnologica*, in *Il Politico*, LV, 2, 1990, pg. 337-49.
- PINSART M.-G., *La nature, object de réflexion philosophique. Lecture du "Principe Responsabilité" de Hans Jonas sous l'angle du Contrat naturel de Michel Serres*, in D. Schulthess, *La nature. Thèmes philosophiques. Thèmes d'actualité. Actes du XXV^e Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) (Losanna, 25-28 agosto 1994)*, in *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, XVIII, 1996, pg. 328-34; *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Vrin, Paris, 2002.
- POLIWODA S., *Versorgung von Sein. Die philosophische Grundlagen der Bioethik bei Hans Jonas*, Olms, Hildesheim, 2005.
- PORTINARO P. P., *Introduzione a Il principio responsabilità*, ed. cit., pg. XV-XXV; *Il profeta e il tiranno. Considerazioni sulla proposta filosofica di Hans Jonas*, in *Nuova civiltà delle macchine*, , 1, 37, 1992, pg. 100-11.
- POSSENTI V., *Dio e il male*, SEI, Torino, 1995; *Cambiare la natura umana? Biotecnologie e*

- questione antropologica*, in Quaderni della fondazione Centro Studi Augusto Del Noce, 2005, , pg. 185-211.
- QUARTA C., *Principio responsabilità versus Principio speranza?*, in Paradigmi, XIX, 57, 2001, pg. 505-22.
- RATH M., *Intuition und Modell. Hans Jonas' "Prinzip Verantwortung" und die Frage nach einer Ethik für das wissenschaftliche Zeitalter*, Peter Lang, Frankfurt, 1988; *Il triplice significato del termine "valore" in Das Prinzip Verantwortung di Hans Jonas e la psicologizzazione in Etica*, in Hottois, Pinsart 1993, pg. 201-12.
- REDEKER R., *Dieu après Auschwitz. La théologie faible de Hans Jonas*, in Les Temps Modernes, L, 582, 1995, pg. 134-50.
- REICHLIN M., *Engelhardt critico di Jonas: alcune osservazioni a margine*, in Ragion Pratica, XXVII, 2006, pg. 493-9.
- RICHARDSON W. J., *Heidegger and God – and Professor Jonas*, in Thought, XL, 1965, pg. 13-40.
- RICOEUR P., *Etica e filosofia della biologia in Hans Jonas*, 1992, tr. it. in Bonaldi 2004, pg. 53-67.
- ROBINSON J. M., *The Prehistory of Demythologization. The Introduction to the Second Edition of Hans Jonas' "Augustin und das paulinische Freiheitsproblem"*, in Interpretation, XX, 1, 1966, pg. 65-77.
- ROVIELLO A.-M., *L'imperativo kantiano do fronte alle nuove tecnologie*, in Hottois, Pinsart 1933, pg. 111-32.
- RUDOLPH K., *Hans Jonas und die Gnosisforschung aus heutiger Sicht*, in Müller 2003, pg. 25-39.
- RUSSO N., *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Guida, Napoli, 2004.
- SANSONETTI G., *Un'etica della responsabilità: Hans Jonas*, in Humanitas, XLVII, 4, 1992,

- pg. 476-90; *Etica e Vita in Hans Jonas*, in G. Ripanti, *Domande di Etica*, Morcelliana, Brescia, 2001, pg. 185-96.
- SAVARINO L., *Appendice. L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo. Hannah Arendt e Hans Jonas*, in Id., *Heidegger e il cristianesimo, 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001, pg. 137-56.
- SCHÄFER L., *Selbstestimmung und Naturverhältnis des Menschen (zum naturalistischen Fehlschluss bei Hans Jonas)*, in O. Schwemmer, *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Klostermann, Frankfurt, 1987, pg. 15-35.
- SCHIEDER T., *Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas*, Schöningh, Paderborn, 1998.
- SCHIWY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, Kösel, München, 1995; *Der ohnmächtige Gott. Theodizee im Zeitalter einer evolutiven Weltanschauung*, in S. M. Daecke, C. Bresch, *Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*, Hirzel, Stuttgart, 1995, pg. 139-52.
- SCHUBERT J., *Das Prinzip Verantwortung als verfassungsstaatliches Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Betrachtungen zur Verantwortungsethik von Hans Jonas*, Nomos, Baden-Baden, 1998.
- SEIDEL R., ENDRUWEIT M., *Prinzip Zukunft. Im Dialog mit Hans Jonas*, Mentis, Paderborn, 2007.
- SÈVE B., *Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité*, in *Esprit*, 165, 1990, pg. 72-88.
- SIMON R., *Le fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur*, in Müller, Simon 1993, pg. 101-7.
- SOLÈRE J.-L., *Le concept de Dieu avant Hans Jonas: histoire, création et toute-puissance*, in *Mélanges de Science religieuse*, LIII, 1, 1996, pg. 7-39.
- SOMMER, A. U., *Gott als Knecht der Geschichte. Hans Jonas' "Gottesbegriff nach*

Auschwitz". *Eine Widerrede*, in *Theologische Zeitschrift*, Basilea, LI, 4, 1995, pg. 340-56.

SPICKER S. F., *The Sourious Psyche-Soma Distinction. Comments on "On the Power or Impotence of Subjectivity"* in S. F. Spicker, H. T. Engelhardt Jr., *Philosophical Dimensions of Neuro-Medical Science*, Reidel, Dordrecht-Boston, 1976, pg. 163-77; *Organism, Medicine and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas*, Reidel, Dordrecht, 1978.

SPINELLI E., *Hans Jonas: libertà e determinismo nel mondo antico*, in *Paradigmi*, XX, 58, 2002, pg. 165-82; *"Simile simili cognoscitur..."*. *Il problema della relazione con le altre menti in Hans Jonas*, in E. Canone, *Per una storia del concetto di mente*. Seminari di terminologia filosofica dell'Istituto del Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee – CNR (Roma, gennaio-febbraio 2004), Olschki, Firenze, 2005, pg. 363-82.

SZOSTAK W., *Teleologie des Lebendigen. Zu K. Poppers und Hans Jonas' Philosophie des Geistes*, Peter Lang, Frankfurt, 1997.

THEIS R., *Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz*, in *Revue philosophique de Louvain*, XCVIII, 2, 2000, pg. 341-75.

THÉVOZ J.-M., *Générations présentes, générations futures, quelles priorités?* In Müller, Simon 1993, pg. 73-84.

THORENS A., *L'écocentrisme à l'épreuve de la question anthropologique dans la philosophie de Hans Jonas*, in *Revue de théologie et de philosophie*, CXXXIII, 2001, pg. 131-47.

TIROSH-SAMUELSON H., WIESE CH., *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden/Boston, 2008.

TÖNNIES S., *Hans Jonas zwischen Sein und Sollen*, in *Rechtstheorie*, XXII, 1991, pg. 370-81.

- TOSCANI F., *La tecnica e la "cura del tutto" in Hans Jonas*, in *Testimonianze*, XLVI, 2, 2003, pg. 8-16.
- UTHES R., *Metaphysik der Organischen. Zum Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft in Jonas' Philosophie des Lebens vor dem Hintergrund der organismischen Philosophie Whiteheads*, Project, Bochum/Freiburg i.br., 2006.
- VIANO C. A., *La filosofia che non capisce la scienza. Un tentativo, fallito, di costruire un pensiero della vita contro la cultura tecnologica*, in *L'Indice dei libri del mese*, XVII, 5, 2000, pg. 18-9 e in *Rivista di Filosofia*, 2, 2000, pg. 357-9.
- VITALE E., *Il politico secondo Jonas: un genitore quasi perfetto*, in *Teoria Politica*, II, 1990, pg. 147-54.
- VOGEL L., *Hans Jonas' Diagnosis of Nihilism: the Case of Heidegger*, in *International Journal of Philosophical Studies*, III, 1, 1995, pg. 55-72; *"The Outcry of Mute Things": Hans Jonas' Imperative of Responsibility*, in D. Macaley, *Minding Nature. The Philosophers of Ecology*, Guilford, New York/London, 1996, pg. 167-85; *Jewish Philosophies after Heidegger: Imagining a Dialogue between Jonas and Lévinas*, in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, XXIII, 1, 2001, pg. 119-46.
- WALDSTEIN M., *Hans Jonas' Construct "Gnosticism": Analysis and Critique*, in *Journal of Early Christian Studies*, VIII, 3, 2000, pg. 341-73.
- WASSERSTROM S. M., *Hans Jonas in Marburg, 1928*, in Tirosh-Samuelson, Wiese 2008, pg. 39-72.
- WERNER M. H., *Dimension der Verantwortung. Ein Werkstaatbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas*, in Böhler 1994, pg. 303-38; *Erfasst das Prinzip Verantwortung die Probleme moderner Technologie?*, in Müller 2003, pg. 227-43; *Hans Jonas Prinzip Verantwortung*, in M. Düwell, K. Steigleder, *Bioethik. Eine Einführung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2003, pg. 41-56; *Die Unmittelbarkeit der Begegnung und die Gefahren der*

Dichotomie: Buber, Lévinas und Jonas über Verantwortung, in Böhler, Gronke, Herrmann 2008, pg. 113-44.

WETZ F. J., *Hans Jonas zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1994.

WIESE CH., *Revolte wider die Weltflucht*, in H. Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Insel, Frankfurt, 1999, pg. 401-29; “*Dass man zusammen Philosoph und Jude ist...*”. *Zur Dimension des Jüdischen in Hans Jonas' philosophischer Ethik der Bewahrung der “Schöpfung”*, in J.Valentin, S. Wendel, *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, pg. 131-47; *Hans Jonas. “Zusammen Philosoph und Jude”*, Jüdischer Verlag, Frankfurt, 2003; “*Weltabenteuer Gottes*” und “*Heiligkeit des Lebens*”. *Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 202-21; *Abschied vom deutschen Judentum. Zionismus und Kampf um die Würde im politischen Denken des frühen Hans Jonas*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 15-33; *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, in Paradigmi, XXII, 66, 2004, pg. 281-301; *The Life and Thought of Hans Jonas Jewish Dimensions*, Brandeis University Press, Waltham, 2007.

WIESE CH., JACOBSON E., *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Philo, Berlin, 2003.

WIESING U., *Zur Medizin- und Bioethik bei Hans Jonas*, in Müller 2003, pg. 197-207.

WILLE B., *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, Röhl, Dettelbach, 1996.

WOLIN R., *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2001.

WOLTERS G., *Hans Jonas' “philosophische Biologie”*, in Wiese, Jacobson 2003, pg. 225-41.

10.3. Altre opere

AA. VV., *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna 1971.

ADORNO T. W., *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 2004.

ADORNO T. W., HORKEIMER M., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

AGAMBEN G., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

AGOSTINO, *Le confessioni*, R.C.S. Libri Rizzoli, Milano, 2006; *La Natura del Bene*, a cura di G. Reale, R.C.S. Libri Bompiani, Milano, 2008; *La Vera Religione*, a cura di M. Vannini, Mursia, Milano, 1987.

ARENDT H., *Verità e Politica*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2013; *Sulla Violenza*, Guanda, Parma, 1996; *Vita Activa*, R.C.S. Libri Bompiani, Milano, 2000.

AMÉRY J., *Intellettuale a Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

BARBERA S., CAMPIONI G., *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, ETS, Pisa 2010.

BENJAMIN W., *Tesi sulla filosofia della Storia*, in *Angelus Novus, Saggi e Frammenti*, Einaudi, Torino 2006; *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 2011.

BENSO S., *Pensare dopo Auschwitz. Etica Filosofica e Teodicea Ebraica*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli 1992.

BIBBIA

BUBER M., *L'eclissi di Dio*, Passigli, Milano 2001.

BULTMANN R., *Credere e comprendere, Raccolta di articoli*, II Edizione, Queriniana, Brescia 1986.

- CALABI L., *La filosofia della storia come problema. Karl Löwith tra Heidegger e Rosenzweig*, ETS, Pisa 2008.
- CIMINO A., FABRIS A., *Heidegger*, Carocci, Roma 2009.
- COHEN A., *The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust*, Crossroads, New York 1981, trad. it. *Il Tremendum, un'interpretazione teologica dell'olocausto*, Morcelliana, Brescia 2013.
- DI CESARE D., *Se Auschwitz è nulla, Contro il Negazionismo*, Il Melangolo, Genova 2012.
- DILTHEY W., *L'essenza della filosofia*, a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1971; *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli 1998; *Introduzione alle scienze dello spirito*, R.C.S. Libri Bompiani, Milano 2007.
- FABRIS A., *Filosofia, Storia, Temporalità*, ETS, Pisa 1988; *Prospettive dell'interpretazione*, ETS, Pisa 1996; *Tre domande su Dio*, Laterza, Roma-Bari 1998; *I paradossi dell'amore tra gremità, ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2001; *Paradossi del senso*, Morcelliana, Brescia 2002; *Filosofia del peccato originale*, AlboVersorio, Milano 2008; *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2012; *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012.
- FACKENHEIM E., *La presenza di Dio nella storia*, Queriniana, Brescia 1977.
- GALIMBERTI U., *Heidegger e la gnosi*, in *La ricezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia, 1989, LVII, Serra Editore, Pisa-Roma, pg. 219-238.
- HEGEL G. W. F., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi 2008; *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Laterza, Roma/Bari 2008; *Lineamenti di filosofia del Diritto*, a cura di V. Cicero, R.C.S. Libri Bompiani 2006.
- HEIDEGGER M., *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998; *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001; *Il Nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003;

- Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005;
- HUSSERL E., *La filosofia come scienza religiosa*, Laterza, Roma/Bari 2010.
- KANT I., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, Roma/Bari 2007; *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma/Bari 2007; *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma/Bari 2007; *Critica della capacità di giudizio*, R.C.S. Libri Rizzoli, Milano 2007; *Scritti di Storia, Politica e Diritto*, Laterza, Roma/Bari 2007; *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma/Bari, 2010; *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma/Bari 2010.
- KIERKEGAARD S., *Timore e Tremore*, Mondadori, Milano 1997; *Aut Aut*, Mondadori, Milano 2010.
- LÉVINAS E., *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano 1980.
- LÖWITH K., *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989; *Storia e fede*, Laterza, Roma/Bari 1985.
- LYOTARD J.-F., *Il Dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985.
- MAGRIS A., *La Logica del Pensiero Gnostico*, Seconda Edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2011.
- MANCUSO V., *La vita autentica*, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- MARX K., *Per la critica dell'economia politica. Introduzione e prefazione*, a cura di F. Bazzani, Clinamen, Firenze, 2011.
- MICHELETTI M., *Filosofia analitica della religione*, Morcelliana, Brescia 2002.
- MORALDI L., a cura di, *I vangeli gnostici. Vangeli di Tommaso, Maria, Verità e Filippo*, Adelphi, Milano 1993; a cura di, *Pistis Sofia*, Adelphi, Milano 1999; a cura di, *Le apocalissi gnostiche. Apocalissi di Pietro, Adamo, Giacomo e Paolo*, Adelphi, Milano 2005; a cura di, *Testi gnostici*, UTET, Torino 2008;
- NATOLI S., *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2008.

- NEIMAN S., *In cielo come in terra*, Laterza, Roma/Bari 2011.
- NIETZSCHE F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1973; *Verità e menzogna in senso extramorale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, Adelphi, Milano 1991; *Appunti filosofici 1867-1869, Omero e la filologia classica*, Adelphi, Milano 1993; *Frammenti postumi, III*, Adelphi, Milano 2005; *Frammenti postumi, IV*, Adelphi, Milano 2005; *La nascita della tragedia*, Laterza, Roma/Bari 2006.
- OTTO R., *Il sacro*, SE, Milano 2009.
- PASCAL B., *Le provinciali e Pensieri*, C.d.L. - L.G.D.A, Novara 1964.
- PLATONE, *Opere Complete con il testo greco, CD-Rom, Itinerari di Navigazione a cura di Gabriele Giannantoni, in allegato il volume di Francesco Adorno "Introduzione a Platone"*, Laterza, Roma/Bari, 2008.
- RICOEUR, *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia, 1993.
- RICONDA G., *Bene/Male*, Mulino, Bologna 2011.
- RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza 2008.
- SCHELLING F. W. J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, R.C.S. Libri Bompiani, Milano 2007.
- SCHELLENBERG J. L., *Lo scetticismo come inizio della religione*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 2010.
- SCHILLER F., *Lezioni di filosofia della storia*, a cura di L. Calabi, ETS, Pisa 2013.
- SCHOLEM G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1965; *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993.
- SCHRÖDINGER E., *Che cos'è la vita?*, Adelphi, Milano 1995.
- SIMONETTI M., a cura di, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Mondadori, Milano 1993.

- SPINOZA B., *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante e G. Radetti, R.C.S. Libri Bompiani, Milano 2007; *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, R.C.S. Libri Bompiani, Milano 2001.
- STEFANI P., a cura di, *I Vangeli gnostici*, Morcelliana, Brescia 2011.
- TAUBES S. A., *The gnostic foundations of Heidegger's nihilism*, in *The Journal of Religion*, July 1954, Volume XXXIV, Number 3, The University of Chicago Press, pg. 155-172.
- TURGOT A.-R.-J., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*. Einaudi, Torino 1978.
- VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma/Bari 2008.
- VERRA V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma/Bari 2007.
- VICO G., *La scienza nuova*, R.C.S. Libri Bompiani, Milano 2008.
- VOLPI F., *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«ascesi» del pensiero*, in *La ricezione italiana di Heidegger*, Archivio di Filosofia, 1989, LVII, Serra Editore, Pisa-Roma, pg. 239-264.
- WEISCHEDEL W., *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, Melangolo, Genova 1979.
- WIESEL E., *Al sorgere delle stelle*, Marietti, Casale Monferrato 1985; *Il processo di Shamgorod*, Giuntina, Firenze 1988.